



حاشية على شرح المواقف

٩٥



مطلب بيان طريق اثبات الوكالة

رجل وكل رجلا لبيع عينا من اعيان ماله فاراد الوكيل ان يثبت الوكالة
بالبيع عند القاضي كيف لو جاء الموكل وانكر لا يلتفت الى انكاره فله وجهان
احدهما ان يسلم الوكيل العين الى رجل ثم يدعي انه وكيل من مالكه بالبيع
والقبض فسلم الي فيقول ذو اليد لا علم لنا بالوكالة فيقيم البينة على انه وكيل
بالقبض والبيع فيسمع القاضي ذلك منه فيامره بالتسليم اليه فيبيعه والثاني
ان يقول هذا ملك فلان ابيعه منك فاذا باعه وقبض ثم يامره بقبض المبيع
فيقول المشتري لا اقبض لاني اخاف ان يجحد المالك وينكر الوكالة وربما تعيب
المقبوض بالكائن بيدي او يحصل فيه نقصان فضمن فيقيم الوكيل بينة انه وكيل
بالبيع والتسليم ويجبره على القبض ويثبت ولانه يجبر على القبض قلت فيه
وجه ثالث ذكر في هذا الباب رجل ادعى ان الدار التي في يدك كانت ملك فلان
وكنت وكيله بالبيع وقد بعتها مني وقال المدعى عليه بعتها منك ولكني ما كنت
وكيلا من فلان ولم يوكل بالبيع واقام مدعي الشراء بينة على انه وكيل فلان
بالبيع فهو خصم حتى يقبل عليه هذه البينة ويثبت كونه وكيلا عنه في البيع
نقلت من واقعات قره چلبي المرحوم المسمى بسفينة الدرر







بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى محسوساتها وانت اذا
نظرت في المرآة وشاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان الاولى ان تكون
متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرآة آلة لملاحظتها
ولا يخفى عليك ان المرآة وان كانت مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر
ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرآة نفسها وتلاحظها
قصدا فتكون صالحة للحكم عليها واما الصورة فتكون مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر
ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات وتارة آلة لابصار الغير فقس
على هذه المعاني المدركة بالبصيرة اعني القوى الباطنة واستوضح ذلك من قولك
قام زيد وقولك نسبة القيام الى زيد فانها في الحالتين مدركة لنسبة القيام اليه
لكنها في الحالة الاولى مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما
فكانها مرآة تشاهدهما بها ولذلك لا يمكنك ان تحكم عليها او بها واما في الحالة الثانية
فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الكلام عليها فهي على الاول
معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها وكما يحتاج الى التعبير عن المعاني
الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية كذلك يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة
بالغير التي لا يستقل بالمفهومية فاذا تمهد هذا فنقول الابتداء معنى هو حالة

لغيره

لغيره ومتعلق واذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا
في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزم ادراك متعلقه تبعا وبالعرض اجمالا وهو
بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان يقيده بمتعلق
مخصوص فتقول ابتداء سير البصرة ولا يخرج بذلك عن الاستقلال واذا لاحظه
العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لمعرفة حالهما كان معنى غير
مستقل بنفسه لا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظة من
وهذا معنى ما ذكره ابن الحاجب في الايضاح حيث قال الضمير في ما دل على معنى في نفسه يرجع
الى معنى اي ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه في نفسه لا باعتبار امر خارج عنها
ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره اي حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره
في نفسه انتهى كلامه فقد اتضح ان ذكر متعلق الحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن
اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه اذ هو آلة لملاحظته لا لان الواضع اشترط
في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذكره لامكن معناه بدون ذكره
فانه لا يرجع الى طائل ويلزم تحكم بحت كما قرره بعض المحققين في شرح المختصر واذا
عرفت الاسم والحرف فاعلم ان الفعل كضرب مثلا يدل على معنى مستقل بالمفهومية
وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل بالمفهومية وهو آلة لملاحظة غيره اعني النسبة الحكمية

الجزئية في المثال المذكور فانها ملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة في تعريف حالهما
الا ان احدهما متعين بدلالة اللفظ والآخر وان كان متعينا في نفسه بوجه وملحوظا
بذلك الوجه والا لما امكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل معنى
النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال
متعلق الحرف والفعل باعتبار اشتماله على معنى مستقل صار ممتازا عن الحرف ولما اعتبر
فيه ايضا نسبة تامة على ان ذلك المعنى المستقل يكون منسوبا الى غيره بتلك النسبة وقع
محكوما به باعتبار ذلك المعنى المستقل واما مجموع معناه فلا يصلح ان يكون محكوما عليه
ولا محكوما به فارتفع عن مرتبة الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم وبالجملة فالحرف لما
كان موضوعا لمعان نسبية مخصوصة هي الآلة لملاحظة معان اخر وتعرف احوالها
وضعا عاما لم يمكن ان يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لا بد في كل واحد منهما ان يكون
ملحوظا بالذات ليمكن اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية
لمحاذاة الالفاظ مع الصور الذهنية والاسم لما كان موضوعا لمعان ملحوظة بالذات
مستقلة بالمفهومية لم يعتبر معها نسبة تامة لا على انها منسوبة الى غيرها ولا على انها
منسوبة اليها امكن الحكم عليه وبه واما الفعل فلما اعتبر فيه الحدث وهو معنى مستقل
بالمفهومية وضم اليه انتسابه بغيره نسبة تامة هي آلة لملاحظة طرفيها وجب ان يكون

مسندا

مسندا باعتبار الحدث لا فقد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا وان يذكر فاعله كي يتحصل تلك النسبة
واما مجموع معناه فلا يتحصل الحكم عليه والحكم به وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت
لم جعلت النسبة بينهما مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظة هو الفعل
ولم يضم الى المنسوب اليه كذلك مع انها حالة بينهما لا اختصاص لها باحدهما قلت
لعل السبب في ذلك ان النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة اليه كالابوة القائمة بالاب
المتعلقة بالابن الا تراك تقول انتسب القيام الى زيد ولا تقول انتسب زيد الى
القيام وتقول القيام منتسب وزيد منتسب اليه واذا بنيت الصيغة من المتعدي
قلت القيام منسوب وزيد منسوب اليه كل ذلك يرشدك الى ما ذكرناه فان قلت
كما ان مجموع الفعل والفاعل نحو قام زيد يتضمن نسبة غير مستقلة وطرفان
صارت النسبة آلة لتعرف حالهما كذلك الصفة نحو قائم يتضمن ذات والقيام
ونسبة بينهما هي آلة ملاحظتهما فلم جاز كون الصفة محكوما عليها ومحكوما بها دون الفعل
اجيب بان النسبة في الفعل نسبة تامة منفردة بنفسها لا يرتبط بغيرها اصلا
والمقصود الاصلي من العبارة افادة تلك النسبة فلا يمكن ان يؤول الى احد طرفيها
قطعا واما الصفة فالنسبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا يقتضي انفرادها المعنى
من غيره وعدم ارتباطها به وايضا ليست النسبة مقصودة اصلية من العبارة

فلذلك جاز ان يلاحظ فيها تارة جانب الذات فيجعل محكوما عليها وتارة جانب الوصف
فيجعل محكوما بها فاما النسبة المعتبرة فيها فلا يصلح للحكم عليها ولا للحكم بها لا وحدها
ولا مع غيرها لعدم استقلالها فان قلت ما ذكرته من ان مجموع الفعل وفاعله
لا يصلح ان يكون محكوما به ينافي ما ذكره النحاة من ان المسند في قولك
زيد ابوه قايم هو الجملة الفعلية اجيب بان المقصود حكمان احدهما الحكم
بان ابا زيد قايم والثاني ان زيدا قايم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا
بمفهومين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الاصلي احدهما والآخر يفهم التزاما
فان كان المقصود هو الاول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح ليس
محكوما عليه ولا محكوما به حقيقة بل قيد يتعلق به المحكوم عليه فان كان المقصود
الثاني كما هو الظ فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند اليه الذي
هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى ولو قلت قام ابو زيد واوقعت النسبة
بينهما لم ترتبط بغيره اصلا ولو كان معه قام ابو ايضا ذلك لم يرتبط بزيد ولم [illegible]
جزاً ومن ثمه يسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام لتجريده
عن ايقاع النسبة بين طرفيها القرينة ذكر زيد وايراد الضمير
الدال على ارادة ارتباط الذي يستحيل وجوده

مع الايقاع تمت الرسالة الحنفية
للسيد الشريف قدس سره
في سنة ٩٣٧ في شهر ربيع الاول المبارك

٥

العل الموقف الخامس في الالهيات اى المباحث المتعلقة بذات
الله وصفاته وما يجوز وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه
المرصد الاول في الذات اي في بيان حقيقة الموجود تبارك وتعالى بان تثبت له
الوجود ولما كان بيان ان وجوده نفس ماهيته او زايد عليه

قال الموقف الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله
وصفاته وما يجوز وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وفيه المرصد الاول في
الذات اي في بيان حقيقة الموجودة بان يثبت له الوجود ولما كان
بيان ان وجوده نفس ماهيته او زايد عليه من تتمة اثبات الوجود لم يورد
في هذا المرصد الا انه اخره عن اثبات مخالفته تع لساير الذوات لعله نجه
وانما ايراد بحث المخالفة في هذا المرصد فلعله جدواه اما على مذهب الشيخين
فظ لان كل موجود مخالف بالذات لموجود آخر عندهما كما سياتي واما
على مذهب غيرهما فلانها من مباحث التوحيد وايضا ان صفة المخالفة
مخالفة لساير الصفات حيث لم يتعين انها من صفات السلبية او من الثبوتية
فافردت عن غيرها بذكرها في مرصد الذات ثم لها اعلم ان بين الكتب
الكلامية اختلافا في ترتيب هذه المباحث جعل في المحصل مباحث الذات
والوجود قسما ومباحث الصفات السلبية والثبوتية قسما آخر واول
مسئلة ماهية الله ثم مخالفة لساير الماهيات بعينها وفي الملخص والمباحث

6

المشرقية اورد مباحث مدبر العالم وجميع الصفات السلبية في
باب والصفات الثبوتية في باب كانه جعل مباحث التنزيهات تتمة
نعة للذات وتصورا لها وابكار الافكار على نظم المواقف كالمقاصد ولكل
وجهة واما ما يقال من ان مخالفة ذاته لساير الذوات مبني لاختصاصه بالصفات
الثبوتية القديمة والصفات السلبية فليس بسديد لان مبنى الصفات الكمالية
هو صفة الوجوب المقتضية للبساطة المقتضية للمخالفة التي لا تستلزم البساطة
ولا الوجوب قوله اما بامكانه او بحدوثه بناء آه اللفظ المتبادر من كلام المص
الاستدلال بالامكان وحده كما هو مختار الامام او الحدوث وحده على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين موافقا لما في كتب الامام الا انه لم يخصص المسلك بهذا الاحتمالين
فلا غبار على كلامه وتخصيص المصنف دعا الشارح الى اعتبار الحدوث مع
الامكان فحمل كلامه على خلاف الظ قوله بناء قيل فيما لا خفاء فيه ان من جزم
بكون الشيء حادثا او ممكنا حكم بان له مؤثرا سواء علم ان علة الحاجة الى المؤثر الا
مكان او الحدوث او لم يعلم فيه بحث لان الجزم المذكور لا يستلزم الحكم
المسطور الا بعد العلم بان بين الحدوث او الامكان وبين الاحتياج
الى المؤثر علاقة التوقف بحيث لا يتحقق احدهما بدون الآخر كما لا يخفى
على ذي مسكة والعلم بالتوقف هو العلم بالاحتياج وهو عين كونه علة
الاحتياج فما قيل انما نشاء من غاية الاغفال عن حقيقة تصور اطراف

عن اطراف الحكم فيا ليت شعري ان هذا القائل ما غمض عينه من مشاهدة
جمال الحق فاعرض عنه فوقع فيما وقع في مطلع الموقف الذي هو الاهل
من المعقولات قيل هذا طريق الخليل حيث قال لا احب الآفلين
اه اعلم ان الخليل كان ابوه وقومه يعبدون الاصنام والشمس والقمر
والكواكب فاراد ان ينبههم على الخطاء في دينهم وان يرشدهم الى طريق
النظر المؤدي الى ان شيئا منها لا يصلح ان يكون الها لقيام دليل الحدوث
فيها وان ورائها محدثا احدثها فقال لا احب الآفلين اي لا احب
لارباب المتغيرين عن حال الى حال المتنقلين من مكان الى مكان المحتجبين
بستر فان ذلك من صفات الاجرام وقيل هذا كان نظره
واستدلاله في نفسه فحكاه الله تعالى والاول اظهر وبالجملة ان هذا
الاستدلال بخواص الاجرام على حدوثها وبه على محدث احدثها وما قال
من ان الافل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول
وما هو حادث فله محدث غيره فمما لا ضرورة لحمل الكلام عليه فلا يلزمه اذ
الاستدلال بحدوث العارض على حدوث المعروض مما لا يكاد يتم على
ان كون الافول امرا وجوديا لا يثبت له وكونه امرا متجددا لا يشفي
عليلا لان محل التجدد لا يلزم ان يكون حادثا وهو ظ قوله اي المتحيز
بالذات فسر به ذلك لاختصاص اثباتهم لحدوث المتحيز ولهذا

ولهذا احتجوا بعد اثباتهم على ان للعالم محدثا غير محدث على ان مدبر العالم
واجب الوجود بحجة اخرى وايضا انهم لا يقولون بوجود المجردات
قوله بان افعالنا محدثة اي اثارنا من حيث هي هي محدثة قال في
لب الاربعين انهم يثبتون كون العبد موجدا لافعال نفسه ثم اثبتوا
ان افعالنا انما افتقرت الينا لانها حدثت بعد ان كانت معدومة و
عند هذا يظهر ان الحدوث علة الاحتياج الى المحدث فالعالم لما كان
محدثا افتقر الى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا القياس سؤالان الاول
انا لا نسلم ان الواحد منا محدث لافعال نفسه ولم لا يجوز ان افعالنا
تحدث عند تصورنا لا بقدرتنا بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا
الحدوث على سبيل الاتفاق محال فلنذكر ذلك ابتداء وثانيهما سلمنا ان
افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هي الحدوث ودليله
ما مر انتهى كلامه اقول يمكن ان يقال من طرف المعتزلة ان حاصل
الاستدلال ان افعالنا لا تحدث لمحض تصورنا بل محتاجة الينا لانها
لا تزال تحدث عند حصول ارادتنا ولا تحدث عند عدمها وانما تحدث
على وفق ارادتنا بحسب الكيفية والكمية بحيث لا يجوز صريح العقل
ان يكون حدوثها بمجرد الاتفاق لان الافعال الاتفاقية لا تطرد بل يجب
ان يختلف اختلافا ما بل يحكم بداهة انها محتاجة في حدوثها الى مؤثر هو

حن وعلة احتياجها صفة الحدوث وهي ثابتة في الجواهر فكانت محتاجة
الى مؤثر ايضا فح لا يرد منع احتياجها الى مؤثر واما منع كون المحتاج اليه
نفس العباد فلا يضر المقصود اذ تعين المحتاج اليه لا يهمنا ههنا وما قيل
ان افعال العباد وان حدثت على سبيل الاتفاق الا انه اتفق في هذه
الصورة الواحدة من الاتفاقيات انها بقيت دائمة على نسق واحد
ممتنعا ايضا في اول الفعل فوقوع عند من نظر الى هذين الامرين المت
الممتنعين في نفس الامر وانصف من نفسه فان بينهما بونا بعيدا اذ يجب
لا يستعان لجواز احدهما في جواز الآخر لجواز الاستعانة بل يمكن الاستعانة
بالعلم بامتناع احدهما في العلم بامتناع الآخر فبذلك يندفع المصادرة
ولا يكون القياس ضايعا واما المنفي الثاني وان كان على حاله الا انه لا يقدح ح
في اصل المطلب الذي هو اثبات الصانع كما لا يخفى هذا ما سنح به خاطر
العليل والنظر الكليل قو وكل ممكن محتاج فيه بحث مشهور لان الكلام
في الاستدلال بالحدوث وحده فح ان اريد بقوله وكل ممكن محتاج
ان كل ممكن محتاج بصفة الامكان كما هو الظاهر كان خلفا بينا لا يتفق عليه العا
قل وان اريد انه محتاج لامكانه مع الحدوث على ما يشعر به عبارة المتن
كل محدث ممكن وكل ممكن يمكن ان يحدث وان لا يحدث فاذا حدث
فله محدث وكل محدث له فهو مخالف المفروض المقرر ايضا واما ارادة

لا يتفقوا

محدث صح

ارادة ان كل ممكن محتاج الى مؤثر لحدوثه وحده فمما لم يقدم عليه
احد من العقلاء اصلا لضعفه ان اخذ صفة الامكان ولزوم المصادرة
واقول وبالله التوفيق ان البحث المذكور بحذافيره انما يتوجه
اذا ثبت ان من استدل بهذا الاستدلال هو بعينه المستدل على
وجود الواجب بالحدوث وحده وهو غير مسلم والايراد في اثناء
الاستدلال بالحدوث وحده لا يدل عليه بل يجوز ان يكون المراد مجرد
بيان ان اكثر مشايخ المعتزلة ذهب الى ان هذه المقدمة مستدلا بها
وقد استدلوا بدليلين على ان الدليل الاول بتمامه تمنع في هذا المقام
ايضا والظاهر ان من تشبث بالدليل الثاني لم يحتج على وجوده تعالى
بالحدوث وحده بل بالامكان مع الحدوث كما يفهم من كلام الامام في
المطالب في اثبات الصانع بحدوث الذات اعلم ان جمهور المتكلمين
لا يقولون الا على هذا الطريق يقولون كل جسم محدث وكل محدث فله
فاعل ثم قال وللناس فيه قولان احدهما ان يقال كل ممكن محدث
فهو ممكن الوجود لذاته وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فله فاعل وفي هذا
الطريق يستدل بحدوث الاجسام على كونها ممكن الوجود لذاته ثم يستدل
بامكانها على افتقارها الى الفاعل ثم قال الفصل التاسع عشر في تقرير
طريقة الحدوث بحيث لا يحتاج فيها الى ضم الامكان اليه اعلم ان جمهور

المتكلمين اتفقوا على ان مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلال به
على وجود الفاعل الا ان القائلين بهذا القول فريقان احدهما الذين قالوا
العلم بافتقار المحدث الى المحدث علم ضروري وهذا قول ابي القسم
الكعبي من المعتزلة وقول طائفة عظيم من اهل الاسلام والثاني
قول من يقول العلم بافتقار المحدث الى الفاعل علم نظري استدلالي وهو
الاستدلالي وهو قول ابي علي وابي هاشم واصحابهما من المعتزلة ثم قال
بعد بيان مذهب الكعبي ان القائلين بنظرية تلك المقدمة وهم الجبائيان والقاضي
عبد الجبار بن واصحابهم من المعتزلة قالوا ونظم هذا الدليل ان يقال
ان العالم محدث محدث فوجب ان يفتقر الى الفاعل قياسا على
ان افعالنا محتاجة الينا في حدوثها فيفصل القياس من تحرير او تقرير
دايرا ودا او ردا ولم يتعرض لدليل آخر قطعا فعلم من جميع ما ذكرنا ان من اكتفى
في الاستدلال بصفة الحدوث فقط لم يستدل على المقدمة المذكورة بما
لا مكان ومن استدل به لم يكتف في اصل الاستدلال بالحدوث ولا بحث
في كلام القوم الا ان الشيخ تسامح في البيان ولم يفصل المقام تفصيلا
فورد على ظاهره ما ورد وهذا ما تيسر لنا من كلام الامام والله الهادي قوله
لانه مركب اي ما يعني ان العالم الجوهري لا بد من ان يكون جسما او جوهرا
فردا وكل واحد منهما ينافي الوجوب اما للتركيب او للكثرة فثبت المط وهو

٩

وهو كون العالم الجوهري اي كل ما يطلق عليه اسم العالم ممكن وليس
في الكلام مسامحة كما توهم كما لا مصادرة في قوله والواجب لا تركيب
فيه اولا بعضا ان صفة الوجوب تنافي التركيب والكثرة فليس فيه
شائبة مصادرة وتوقف مقدمة على المط والواجب لا تركيب
ولا كثرة كما مر في الامور العامة وسياتي ايضا قوله وكل ممكن فله علة مؤثرة
اما الامكان فقط او مع حدوثه ايضا على ما اختاره الشيخ الفاضل واياما
كان فالعالم بهذه المقدمة مما يشهد عليه بداهة العقل بصراحتها و
كذا ان الموجد موجود قضية بديهية وانكاره مكابرة فهذا سد باب
اثبات الصانع واما الفرق بين اعطاء الشيء وجوده نفسه واعطائه وجود
غيره فالظاهر انه تحكم قوله مثل ما نشاهد من انقلاب آه هذا ما وقع في
المحصل وفي الملخص والاربعين وقع الاستدلال بكون النطفة حيوانا
في هذا الظاهر وادل على المقصود وفيه اشارة ايضا الى قوله تعالى ثم
انشأناه خلقا آخر وهو المشتمل على المنافع الجليلة والبدائع الغريبة و
يمكن ان يجعل قول المص هو انقلاب النطفة علقة اشارة الى ما في
الكتاب الكريم على ما يشعر به قول الشارح الفاضل لانها افعال عجز العقلاء
عن ادراك الحكم المودعة فيها قال عز من قائل ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا
العلقة ليلاحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها فيحاله ايضا يعني ان بهذا المسلك

مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر
فتبارك الله احسن الخالقين اي خلقنا النطفة البيضاء علقة حمراء والنطفة
الماء الصافي قل او كثر والجمع النطاف والنطفة ايضا ماء الرجل والجمع
النطف والعلق الدم الغليظ والقطعة منه علقة فصيرناها قطعة لحم
فجعلناها عظاما بان صلبناها فكسونا العظام لحما مما بقي من المضغة
او مما انبتنا عليها مما يصل اليها واختلاف العوامل لتعادت الاستحالات
والجمع لاختلافها في الهيئة والصلابة خلقا آخر اي خلقا مباينا للخلق الاول
مباينة ما ابعدها حيث جعل حيوانا وكان جمادا وناطقا وكان ابكم وسميعا
وكان اصم وبصيرا وكان اكمه واودع باطنه وظاهره بل كل عضو من اعضائه
وكل جزء من اجزائه عجائب فطرة وغرائب حكمة لا يدرك بوصف الواصف
ولا يبلغ بشرح الشارح روي عن عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلعم لما بلغ قوله
خلقا آخر فقال فتبارك الله احسن الخالقين وروي عن عبد الله بن سعد بن
ابي سرح كان يكتب لرسول الله فنطق بذلك قبل املائه فقال له رسول
الله اكتب هكذا انزلت فقال عبد الله ان كان محمد نبيا يوحى اليه
فانا نبي يوحى الي فلحق بمكة كافرا ثم اسلم يوم الفتح وفي الاخبار فقال ابن عم
يا عجبا كل العجب من الشاك في الله تعالى وهو يرى خلقه من جملة حديث
طويل ولهذا التفت بعضهم في اثبات الصانع القديم الحكيم على هذا من غير مؤنة

مؤنة مقدمة اخرى ذكرها المص بقوله ثم بعد هذا الى آخره كما ذكره الامام في المباحث
المشرقية واما حديث حدوث الاعراض هنا فغني عن البيان وكفى به تنبيها
فقوله ان الاجسام متماثلة ايضا قوله مقيسه الى محلها الا ان الاستدلال
انما هو كذا الكون بامكان الثبوت لغيرها وانما استدل به لظهوره فان من
دعوى الاتفاق حينئذ يكون مكابرة لا يتكلمه من عاقل وهو ظاهر من هذا علم ان
ما قيل من ان وجود الاعراض بمحالها كما يستدل به على وجود الصانع كذلك
ما يستدل بامكان وجودها في نفسها على الصانع فلا وجه لتقييد امكان الاعراض
بما قيد به ليس على ما ينبغي كما لا يخفى وايضا فيه توسيع مدار الاستدلال
تارة بامكان وجود الشيء في نفسه واخرى بامكانه لغيره قوله اعطاء
صورة اي مع انه لا يقتضي تلك الصورة الخاصة بخصوصها بل الى صورة
من الصور الممكنة ونسبة الصورة المخصوصة الى كل جسم من الاجسام على
السوية فلا بد في التخصيص من مخصص آه قيل قد يناقش في ذلك بانه
يجوز ان يكون المخصص امرا اعتباريا واجب الثبوت للاشخاص ناشيا من
خصوصياتها والحق ان هذا الاحتمال بعد ملاحظة مماثلة الاجسام بمعزل
عن حيز القبول فلا عبرة له عند المحصلين قوله الى اعتبار الامكان وحده
فيه بحث لان تقييد الشيخ الشارح قول المص اما بامكانه بالحدوث يقتضي ان
يعتبر قيد الحدوث هنا ايضا اي وان كان ممكنا حادثا فله مؤثر واما بالامكان

فلا يلزم اعتبار الامكان وحده فان قيل مقابلة الوجوب بالامكان
يأبى عن التقدير الاول والشرطية ممنوعة على التقدير الثاني فان صفات
الله تعالى ليست بحادثة مع انها ممكنة قلنا الكلام في مدبر العالم وهو
لا يكون الا قائما بنفسه والممكن القائم بنفسه حادث عندهم على ان
ثبوت الصفات القديمة يستلزم ثبوت الذات القديمة فالمطلوب ثابت
على كل تقدير قوله والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات
الآثار على وجود المؤثر فقالوا يعني ان المتكلمين لم يتعرضوا في الاستدلال
للامكان اصلا لان نظرهم مقتصر على الحدوث فلا يتم ما قاله بمسلك المتكلمين
فقوله فقالوا تفصيل لاستدلالهم وبيان له قوله ولا يكون حادثا والا
احتاج الى مؤثر آخر اي ولا يكون حادثا فثبت المط والا لزم احد المحالين
او المط وايا ما كان يلزم المط وحاصل الاستدلال ان لم يكن حادثا
ثبت المط وان كان حادثا يلزم احد الامور الثلثة والاثنان منها محالان
والثالث هو المط ولا اعتبار على المنع ولا اعتبار لمنافيه لطيفة منجحة
بادي تقرير قوله ولا جميع اجزائه لانه عينه لما كان جميع الاجزاء غير المجموع
في بعض الصور يعرض لنفيه بعد نفيه المجموع وان كانا هنا متحدين دفعا
لما ذهب اليه الوهم في بادي النظر وذلك لان المجموع يجيء على ثلثة اوجه
احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء كالعشرة الحاصلة من الوحدا

ت العشرة وان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ما كالشكل للبيت
الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد
الاجتماع شيء آخر مبدأ فعل واستعداد كالمزاج والصورة النوعية واتحاد جميع
الاجزاء مع المجموع انما يتصور في الصورة الاولى فلو قال المص لا يكون جميع الا
جزاء لانه عينه بدل المجموع لكان اقصر ولم يحتج الى نفي المجموع بعده كما فعله
الشيخ في الاشارات قال ان جملة الممكنات اما ان لا يقتضي علة اصلا فتكون
واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما تجب باحادها واما ان تقتضي
علة من الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الاحاد والجملة والكل
شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة واما ان تقتضي
علة هي بعض احادها وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان
كل واحد منها معلولا واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهي الباري تعالى
انتهى وعلم من ذكر ان تخصيص هذا المسلك بصاحب التلويحات
انما هو باعتبار انه رحمه الله اثبت المقدمة القائلة بان كل علة الجملة لا يكون
بعضا منها بغير علمه مع ما اثبت به الشيخ تلك المقدمة هذا واما ما قيل
من انه اراد بنفس ذلك المجموع من حيث هو كل بلا ملاحظة تفصيل
كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة تلك التفصيل بان
يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر متسلسلة الى غير النهاية فيكون

لكل منها مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قد قيل في امتناع كسبية
التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع
اجزائها لانه نفسها وقيل في الحاشية وانما قال مدخل مخصوص
لان الداخل ثابت في الصورة الاولى ايضا فاقول ان اريد بهذا الكلام
ان تأثير جملة السلسلة في المجموع في نفس الامر قد يتصور على و
جهين كما هو الظاهر من عبارته خصوصا مما نقل عنه فلا يكاد يصح
لان المراد من الجملة ههنا المعنى الاول من المعاني الثلثة المذكورة
فلا يتصور فيها مبدأ تأثير غير مبادي تأثيرات الآحاد وان اريد ان تأثير
الجملة وان كان على وجه واحد في نفس الامر الا انه بملاحظتنا تارة
على سبيل التفصيل واخرى على سبيل الاجمال فلا يجدي نفعا لان الكلام
في العلة الخارجية ولا مدخل لملاحظة العقل فيها فان كان تأثير طريق
التأثير واحدا فواحد في نفس الامر والا فلا وما اورده نظير المسئلة
ليس بنظير لها وهو ظ عند من له ادنى تأمل فلا يكون تلك الاولى
علة للمجموع فيه منع سيأتي تفصيله فلا بد ان يستند اليه شيء من تلك
الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة يعني ان البرهان كما يدل على ثبوت
الواجب تع هو الظ ههنا يدل على تناهي السلسلة ايضا كما تم
في مباحث العلة فح لا فائدة يعتد بها في التعرض له وتناهي الممكنات

ت يتوقف على ثبوت الواجب آه ولقائل ان يقول اذا اراد بتوقف
تناهي الممكنات على ثبوت الواجب توقفه على ثبوته في نفس الامر
فمسلم لكن لا يجدي نفعا ولا يقدح في الاستدلال قطعا لان المصادرة
انما يلزم اذا توقف العلم بتناهي الممكنات على العلم بثبوت الواجب
وان اراد توقفه على العلم بثبوته فمم كيف ولاثبات تناهي الممكنات
طرق آخر كبرهان التطبيق وبرهان التضايف والعرشي واما ما قيل
ان برهان التطبيق مثلا دليل مستقل ايضا على بطلان التس و
ثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضا والكلام ههنا و
فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا استعين فيه
ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على ذلك
البطلان فمبني على عدم الفرق بين المط ههنا وبين ما ذكر استطرادا اذ
مطلوبنا الان اثبات الواجب لا بطلان التس والاعتراض
بالمصادرة انما اورد على اثبات الواجب لا على ابطال عدم التناهي
موجود ههنا لان كل واحد من الآحاد موجود واذا كان بعض الآحاد
معدوما لا يكون الكل بهذا المعنى موجودا ولهذا قال ههنا ان
اردت بالعلة آه يعني ان كان المراد بها العلة التامة فنمنع عدم جواز كون
المجموع علة لنفسه بهذا المعنى اذ العلة التامة لا يجب ان يكون متقدمة

على المعلول فان قيل العلة مطلقة مباينة للمعلول فلا تكون نفسه
البتة قلنا الغرض ههنا مجرد ابطال ما اثبت به كون الشيء علة لنفسه
بهذا المعنى والآن يكون الشيء دليلا لنفسه وانه اردت بها الفاعل
وحده ولما كان الكلام في معطي الوجود لم يتعرض لساير العلل على جوابها و
انما اعتبار الفاعل على وحده فلقوة الاعتراض لان الواجب بالحقيقة
اعتبار الفاعل بالاستقلال **قوله** ولم لا يجوز ان يحصل بعض اجزائه
بلا علة آه فان قلت كيف بال هذا السند والكلام في المجموع
الذي كل فرد منه ممكن والسند الثاني لا يخ انصاع البعد لان الكلام
في الممكنات المتسلسلة قلت الامر كما قلت الا ان المص لما لم يتعرض حيث
احاد السلسلة بل اعتبر جميع الممكنات ولم يصرح بان كل واحد من ذلك
الجميع ممكن لا فرق بين قولنا مجموع كل فرد منه ممكن وبين ان نقول جميع
الممكنات ممكن وفي الجواب قرب ايماء واشعار بهذا المعنى في الجملة
قوله على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه
اعلم ان هذا المقام من مطارح الاذكياء ومشارح الاهتداء والله
الهادي واقول وبالله التوفيق فيه شبهة مشهورة تسمى بالتبعيد السمرقندي
رحمه الله قال فيه نظر اذ لا نم ان البعض ليس بعلة قوله لو كان كذلك
يلزم كونها علة لنفسها ولعللها اذ علة الكل لا بد وان يكون علة لكل

١٣

لكل واحد اذ لو كان علة لبعض الآحاد بالغير لزم ان لا يكون العلة مستقلة
قلنا لا نم انها ح لا يكون مستقلة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك
الغير جزء العلة وح لا يلزم خروجها عن الاستقلال لان الشيء انما
يكون علة مع اجزائه كما يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية
علة للسلسلة وكذا علة تلك العلة وعلى هذا الى غير النهاية فيكون
كل فرد من احاد السلسلة واقعا بجزء منه مما بعد المعلول الاول
انتهى ثم بعض المحققين لما راى النظر صحيحا حقا صرحا انفذه وامضاه
فحرره وقرره وبعضهم تصدى بالجواب عن الشبهة والشارح الفاضل
قرر الجواب وحرره بما لا مزيد عليه ولكن المحل بعد محل نظر لان
حاصل ما اورده في الجواب امران احدهما ان الجملة التي كل فرد منها
ممكن لا بد لها من علة يصدر كل واحد من تلك الجملة منها او مما يصدر
عنها وبعض لا يكون علة لها بهذا المعنى كما لا يخفى والثاني ان كل جزء من
السلسلة فعلته اولى منه بالعلية لها فانها تحصل افرادا اكثر وذلك
ان كل ما هو اثر ذلك فلعلته مدخل فيه بالتاثير وفي نفس ذلك
البعض ايضا ولا تاثير له في نفسه وفي كل واحد من ذينك الامرين
نظر اما في الاول فانه ان اراد ان الجملة التي كل فرد منها ممكن متسلسلة
كانت بان يكون بين احادها ترتب بالعلية او متفرقة بان لا يكون

بين اجزائها علية لابد وان يكون لها في اتصافها بالوجود من علة
مستقلة بالمعنى المذكور على ما يدل عليه ما مر في حواشي شرح
حكمة العين بتقرير هذا البرهان من انه لا شك في وجود ممكنات
متعددة كما سبق وكل واحد منها محتاج الى علة فاعلية موجودة مستجمعة
لجميع ما يتوقف عليه المعلول سواء واذا اعتبرنا الممكنات باسرها
جملة واعتبرنا لكل واحد منها العلة الفاعلية المستجمعة مع قطع النظر
عن ان شيئا من هذه العلل الفاعلية من افراد الممكنات او لا بل
اخذنا العلل الفاعلية الموضوعة التي هي بازاء الممكنات فلا خفاء
في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة هي علة فاعلية مستجمعة لجملة
الممكنات فكان كل واحد من الممكنات محتاجا الى واحد من العلل
كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل وذلك مما لا يتوقف
فيه للعقل الصحيح بل الحكم به بديهية فمن المعلوم ان الامر ليس كذلك
في نفس الامر لان افعال النفوس المتفرقة مثلا جملة كل جزء منها ممكن
وليس لها علة لا يستند كل جزء منها الا اليها اما بالواسطة او بالذات
بل منها استنادات وتأثيرات على طريق التوزيع وهو مما لا يشك
فيه احد وان اراد ان الجملة المتسلسلة لا بد لها من علة كذلك فهو
فلم لا يجوز ان يكون قضية تلك الجملة كالجملة المفروضة اولا وكيف لا وهو قريب

قريب من الخط بحيث من انكر احدهما انكر الآخر البتة فيكون في حكم المصادرة
وبالجملة فلا بد لبيان هذا الحكم من برهان قاطع ودون اثباته خرط القتاد واما
ثانيا فلان الكلام في علة الجملة وهي جملة العلل كما يدل عليه ما ذكره في التمهيد
المذكور وما ذكر في مباحث العلل في جواب السؤال بالنقض وبيد بان المراد
بجميع السلسلة اما ما يعتبر معه هيئة اجتماعية او لا وحيث كان لكل و
احد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة
لجميع الآحاد تلك العلل الموجدة للآحاد وجملة العلل انما هي ما عدا المعلول المحض
اعني ما قبل المعلول الاخير فقضية الاولوية لوية ليست على ما
ينبغي منه اذن الاذعان وان قال اكثر العلماء الفحول منهم الشيخ الرئيس
لان العلة التي قد سئل عنها ههنا ليس بالة زيادة وتحصيل بحيث لا يوجد
ما هو اكثر منه في التأثير بل المسؤول عنها انما هي جميع العلل المؤثرة في جملة الممكنات
نعم لو اثبت ان كل جملة لا بد وان يكون لها من مؤثر اثر فيها تأثيرا لا يتصور
مؤثر غيره اثر فيها تأثيرا اكثر من تأثيره لاول ليتم البرهان لكن لم يثبت
بل لن يثبت ومن ادعى الثبوت فعليه البيان هذا ما سنح للخاطر مع
تشتت احوالي فعليك الاختبار ثم الاختيار **قوله** فان قيل هذا منقوض
بالمركب من الواجب والممكن قيل هذا النقض بعد قوله في الجواب السابق
وهو مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه ثم جعل قول الشيخ كما مر آنفا ايماء
اليه

وانا اقول لم لا يجوز ان يعتبر الفاء داخلة على الجملة الشرطية مع جزائها
اعني السؤال مع الجواب فالمعنى فاذا قيدنا الكل بكون كل جزء منه ممكنا فان
قيل هذا منقوض قلنا ان ما قيدنا الخ يعني لما قيدنا الكل بهذا القيد
يجيب عن النقض الذي كان اورد على المقدمة القائلة بان علة الكل علة
لكل جزء منه وقد يقال النقض بقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها وهو بعيد
لا حاجة اليه بعد ما اوضحنا، واما ما قيل انه لا وجه للنقض لان الواجب
ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه فهو بعد الاعتراف بامكان الكل
ليس بموجه اذ لا يلزم من احتياج الكل احتياج كل جزء منه
هذا المنع مندفع بما قررناه لان حاصل المنع استدعاء الدليل فهو
ايراد الدليل لا وجه للمنع ولا توجه بوجه ما ولهذا احال هذا السؤال
على النقض الاجمالي دون التفصيلي كيف لا يكون والمراد ان علته
لا يكون خارجة عن علة الكل هذا هو الجواب الحق الحاسم لمادة السؤال
الكاشف عن جلية الحال اذ قد يوجد في المركب المفروض جزء متقدم علة
المستقل ولم يوجد بعد فاعل الجزء المؤخر وفيه ايضا نوع ميل الى ما هو
الحق الحقيق بالقبول على التحقيق كما حققناه في هذه الصحيفة
ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء كما في الاشارات الا انه
لم يتم ايضا كما مر او الى ما هو صادر عنه مقصوده وقع السؤال بما قبل المعلول

١٥

المعلول الاخير اذ هو وارد على المسلك الموقف ايضا لكنك قد علمت
ان هذا السؤال وارد غير مندفع وطريق الايراد ههنا ان يقال ان اريد بامتناع
امتناع عدم كل جزء من السلسلة بالنظر الى وجود ما فرض علة لها ان
وجود تلك العلة سبب لامتناع عدم كل جزء منها كما هي علة مستقلة
لوجوب وجود كل منها فلا نم انه لا بد لكل جملة من علة كذلك والمستند له
وان اريد به ان وجود تلك العلة يمتنع عنده انحاء عدم السلسلة سواء
كان ذلك الامتناع مستندا اليها او الى جزئها فمسلم ولكن لا يجدي
نفعا ههنا ارتفاع الكل اي يكون جميع صورة الارتفاع وهي السلب
الجزئي المتحقق في ضمن ارتفاع اي بعض كان من ابعاض الكل والسلب الكلي
ممتنعا بالنظر الى وجوده ويدل عليه قوله اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم
ولكن انه تحمل كلامه على السلب الكلي فقط كما هو المتبادر من اول كلامه
وجعل استناد امتناعه اليه بمعنى استناد امتناع كل سلب منه اليه
بعينه تكون ارتفاع كل جزء منه ممتنعا بالنظر الى وجوده وبالجملة في كلام
المص نوع خفاء كما نقل على الشارح في قوله ولا شك ان عدم المجموع
آه ان فيه اشارة الى ما في كلام المص من الخلل فيكون ذلك الخارج اي غير
الواجب بالذات متحققا وان كان بطريق الاستتباع فلا يرد ما توهم
بعض انه لو تم هذا المسلك لدل على ان الممكنات منها واجب بالغير

لا يقبل العدم ابدا ولم يسبقها عدم ازلا اصلا وهو بط قطعا
وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهو
بخلاف المسلك الاول والثاني اما الثالث فظاهر كالرابع في
انه لا يحتاج الى ابطال التسلسل وهو ظ ولا الى الدور اذ يكفي عليه في
ابطال علية الجزء لزوم علية الشيء لنفسه ولا يحتاج الى علية
لعلته يحتاج الى ابطال الدور الا ان الرابع مستخرج من ملاحظة
حال عدم المعلول بالقياس الى علته والثالث لوحظ فيه حال وجوده
مقيسا اليها فيخالفه ايضا يعني ان هذا المسلك مخالف للاول من
من وجه والثالث من وجه آخر هذا لم يوجد واجب لغيره
اي ممكن يعني ان الاولى ان يقال لم يوجد ممكن بدل واجب لغيره
وبنيته ان لا يوجد موجود فيه وح كضرورة انحصار الموجودات
وبين لا استر فيه ولا بالغير لما عرفت آه فلا يوجد واجب
لغيره لان امتناع العدم هو وجوب الوجود لنفسه او يستلزم
اياه بحيث يكاد يقال هو هو وفيه مكشوف لا ستر فيه
به قبل آه الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم
وهما متقاربان كذا نقل عن الشارح وله ان ينعكس حيث النظر كما يشعر
به قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول

لى آه هذا والظاهر ان يقال في جميع العشرة ان اصل الدلالة ومادة الاستدلال
فيها واحد وان كان لكل صورة خاصة وسوق مستقل لان خلاصة
الرابع هكذا ان لم يوجد الواجب كانت الموجودات باسرها ممكنة محتاجة
الى موجد فيكون ارتفاع الكل مرة ممتنعا نظرا الى وجوده والذي كان
كذا لا يكون الا واجبا وهو خلف مع انه المط وحاصل الخامس
انه ان لم يوجد واجب لذاته كانت الموجودات باسرها ممكنة لا يكون
ارتفاعها ممتنعا بالذات وانما يمتنع ارتفاعها اذا امتنع بما هو خارج
عن جميع الممكنات والخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجبا
والغرض انه لا واجب فلا يمتنع الارتفاع قطعا فلا يوجد الممكن
اصلا فاتحاد وجه الدلالة اظهر من ان يخفى والسادس
ما اشار اليه بعض الفضلاء هذا طريقة مخترعة للنصير الدين الطوسي منقول
عنه كذا قال الشارح في بعض مصنفاته وحاصله ان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجود ولا ايجاد فلو انحصرت الموجودات في الممكن لزم ان
لا يوجد شيء اصلا هذا وقريب منه ما اورده الآمدي اولا ثم زيفه
ثانيا حيث قال ان الموجودات لو كانت ممكنة باسرها ولم يوجد واجب
لذاته لكان كل واحد منها مشروطا في وجوده بوجود علته قبله فلا يوجد حتى
يوجد علته وكذا الكلام في علته بالنسبة الى علتها وهلم جرا واذا قيل

بعدم النهاية فتعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد منها و
هذا كما اذا قيل لا أعطيك درهما الا وقبله درهم فانه لما كان
اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك في اعطاء كل
درهم يتعرض الى غير النهاية كان الاعطاء محالا ثم قال انما يلزم
هذا لو كان ما يتوقف عليه الوجود غير موجود كما في المثال المذكور و
اما ان كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط والقول بان الشرط
غير موجود محل النزاع فلا يقبل الدعوى به من غير دليل هذا
ويمكن ان يجاب ان حاصل الاستدلال اذا كان وجود كل ممكن مشروطا
بوجود ممكن آخر لم يوجد شرط من شروط الممكنات فلم يوجد موجود
اصلا فيتم الدليل سالما عن المنع ثم المثال المذكور ليس على
ما ينبغي بل المثال المطابق ان يقال لا اعطيك درهما الا اذا اعطاني
الآخر درهما وكذلك يقول الآخر الى غير النهاية فح يكون الاعطاء محالا
او لتحقق شرط في مرتبة من المراتب الغير المتناهية ح ايضا فالظاهر ان
هذا الطريق لا يخلو من نوع احتياج الى الحدس كالطريق المخترع واقرب
من الطريقة المخترعة ما سنح لي من ان الموجودات لو كانت ممكنة
باسرها لم يوجد موجود اصلا لان ماهيات تلك الموجودات
لما كانت ممكنة لم يكن اقتضاء شيء منها وجود الانفس ولا لغيره فلم

17

فلم يكف في وجود اصلا اما في وجود نفسه فقط واما في وجود غيره
فبالاولوية فان الماهية الخالية عن الوجود لا تكفي في وجود غيرها بالضرورة
وانتفا ايضا فاذا لم يوجد اقتضاء الوجود لم يوجد شيء منها وهو
في غاية الظهور فلا احتياج له الى حدس ومما سنح به خاطري الآكل
في اثبات الواجب عز وجل ان الموجود لو انحصر في الممكن ولم يوجد
واجب لتسلسلت الممكنات الى غير النهاية وهو باطل لاستلزام
تجويز وجود عدم وذلك فانه اذا كان تحت الوجود اشياء اخر
غير متناهية مرتبة كان كل واحد منها حقيقة متصفا بصفة بالنسبة
الى ما قبله كالتناهي واللاتناهي وكمرتبة من مراتب الاعداد في نفس
الامر وان عجزت الاذهان القاصرة عن ادراك ذلك تفاصيلا و
تعيينه وان العقل يحكم بديهة بان لا شيء من هذه الاشياء الجز
السلسلة متصفة بعدم التناهي عنده في نفس الامر والا يلزم
ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فاذا لم يوجد صفة اللاتناهي
بالنسبة الى مرتبة من مراتب السلسلة في نفس الامر مع ان
تلك المراتب امور حقيقية ثابتة في حدود انفسها قابلة بالاتصاف
بصفة لم يكن السلسلة غير متناهية وهذا حق صريح الا انه يحتاج الى
حدس ما والله جواد كريم وبالصواب عليم قال الامام في المباحث

المشهورة ومن الناس من يزعم ان العلم بانه تع علم بديهي ضروري
فان الانسان يجد نفسه عند وقوعه في محنة وبلية متضرعة الى
موجود قادر يخرجه عن انواع البليات انتهى هذا وهو الذي لا عهد
عن قوله بدا من انه سف في نفسه درجع الى وجدانه الخالص عن فطار
الاوهام والله الهادي لان الدليل ملزوم للمدلول قيل
فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى
تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في ابطال ذلك
الدليلين الفاسدين على ان للدليل في عامة الادلة هو العلم
بالمدلول فاللازم على تقدير تسليم الاستلزام هو اللازم من انتفاء العلم بالطرفين
فلا محذور فيه انتهى ونقول ان المراد بالاستلزام هنا كون الشيء
بحيث يلزم من العلم به العلم بالآخر وسندي حقيقته حقيقة وبعضي
بحقيقة حقيقة لا ما يستفاد مما ذكر في مباحث النظر من انه ينقسم
الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط وفاسد يقابله وهو الذي لا يؤدي
الى المط والنقاد ان الاستلزام المراد ههنا انما هو فيه الفساد بحسب الصورة
لا الفساد باعتبار المادة وفساد الادلة ههنا من قبيل الثاني لا الاول
فقد اندفع ما قيل مع علاوته لان استلزام العلم بشيء العلم
بآخر انما يتصور بين شيئين بينهما علية او يكونا معلولي علة واحدة فباي

فباي وجه

وجه كان يلزم من تحقق الملزوم في نفس الامر تحقق اللازم فيها هذا
اما مختارا او موجبا اي في ايجاد العالم وصفات الله تعالى ليست
من العالم الآن انه اما لا صفات له تع حقيقة او هي ليست عينه ولا
غيره على المذهبين فحاصل الشبهة انه تع لو كان موجودا لكان
اما مختارا او موجبا فيما عدا الصفات المختلفة فيها اثباتا ونفيا
وكل واحد منها بط ويجوز الجواب باختيار كل من الشقين
كما بين في موضعه والغرض ههنا مجرد تصوير الشبهة لا التحقيق الحكم
يستظلم ما يمكن تعلمه فلا حاجة لما قيل اصلا من ان القديم من
العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في تحقق
الحوادث بجاز ان يكون الواجب تع موجبا ومختارا بالنسبة
الى الجزء القديم والحادث وان حمل الاختيار والايجاب
بالنسبة الى الكل مصنوعا منع الملازمة مستندا بصفاته تع
اي في ذات الواجب وان كانت بصفة الحقيقة
وانما قلنا هذا لان اللازم من تغير المعلوم له اولا وبالذات
وهو تغير العالم وانما تغير ذات العالم وحدوثه فان لزم لزم
من ان محل الحوادث حادث وايضا تفسير الشارح قوله لا في
الذات الذي وقع في مقابلة في الاضافات بقوله اي لا في صفاته

الحقيقية وبيانه وتقريره ناطق به ونص عليه والجواب
انا نختار انه عالم بالجزئيات آه ويمكن ان يجاب ايضا باختيار
الشق الثاني لجواز ان يستند بعض الافعال المتسقة الى فاعل
مختار متوسط بين المبدأ الاول وبين تلك الافعال صادر عنه
تع اما بايجاب او بارادة كلية لكن المص لم يتعرض له بناء على ان
الواجب عالم بالجزئيات لا يعزب عن علمه شيء مثقال ذرة
عند المتكلمين ولان الفاعل المتوسط فرضا ان كان صدوره
عن الواجب بالايجاب كان قديما والعلم بالجزئيات المتغيرة
يستلزم الحدوث فيحتاج الى ما اجاب المص وان كان بالاختيار
فلابد له تع من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية ذلك الصادر
دون غيره والارادة الجزئية مسبوقة بالعلم الجزئي فلا يصح
اختيار الشق الثاني وهو ان لا يكون الواجب عالما بالجزئي فهذا
احتاجوا في ذلك الى وجه بعد ثبت انه زال البدي
ذكر العلماء امثلة مكاشفة عن حقيقة الازل والابد ومن جملتها ما في
المطالب العالية لو فرضنا ان يحسب كل رأس ابرة من مجموع العلل
الاعظم احصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الافلاك
التسعة والعناصر الاربعة ثم فرضنا هذه العوالم امتدت امتدادا

١٩

دا بحيث صارت في الشمس بمقدار قشر القوم ثم هيئة جميع السطوح
من ابر الاعداد مرقوم الهندسة ثم وقعت المقابلة بين ذلك المجموع
تلك الحسابات وهي حقيقة الازل كان ذلك المجموع في مقابلة
حقيقة الازل والابد كالعدم في مقابلة الوجود فان قيل ان كان لا ل
به اي بالحدوث يثبت به قدم الصانع وبالامكان يثبت انه واجب
الوجود فلا احتياج الى وجه آخر قلنا اللازم من هذين ترك لا ليس
قوة اثبات انه تع قديم او واجب بناء على بطلان الدور والتس
لا ثبوت قدمه او وجوده بالفعل وبينهما فرق ظ لو لم يكن ا
زليا لكان محدثا آه ان كان المط اثبات قديم يحتاج اليه العالم الجسماني
مطلقا سواء كان فاعلا لهذه الموجودات الجسمانية او فاعلا لما هو
فاعل لها فحصوله ظ وان كان المقصود اثبات ان الصانع لهذا
العالم المحسوس قديم ازلي فعدم دلالة الدليل عليه لجواز الواسطة
الا ان يثبت ان لا قدرة الا لله تع ولا مؤثر الا هو لو لم يكن باقيا
اورد الامام حجتين على بقائه تع الاول ما نقله الشارح هنا والثاني انه تع لو
لم يكن باقيا لكان جائز الوجود وكل جائز الوجود محدث كما بينه في مسئلة
حدوث العالم وحقوقه انه غير محدث وما قيل والاقرب في بيان
الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج

ترجح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فيه فليس على ما ينبغي لان علة
الاحتياج عند المتكلمين الحدوث اما وحده او مع الامكان فلا بد
من بيان حدوث جائز الوجود اولا كما نقلنا آنفا واما الاعتراض على
الحجة الاولى المذكورة في الشرح فقد مر تفصيله في عدة الوجوه الدالة على
عدم تمامية الاعتراض ولهذا لم يتعرض ههنا صونا عن التطويل بل اكتفى
على بيان تطويل الامام على ما هو اللايق بهذا المقام ولكن يقال
تمام
كما طول به كتابه بان نذكر طريق من تقدم عليه من المتكلمين في اثبات
هذا المطلب قال الامام في المطالب العالية انا نريد ان نذكر
مذاهب الناس في هذا الباب لكون هذا الكتاب حاويا لكل ما قيل
في هذا الباب وقال رحمه الله في البراهين جماعتي كه بيش از ما بوده اند
واز طريق كه ما گفته ايم بگفته اند ايشان از طريقهاى ديگر دست بما
از راه ترك آن طريقهاى ايشان بياريم   وهو مذهب الشيخ
الاشعري وابي الحسين البصري يعني ان هذين الشيخين الفاضلين
ذهبا اليه ايضا الا ان وجه ذهابهما اليه ليس ما ذهب اليه المعتزلة لاجله
من ذكره المص بقوله واما لو شاركه الخ ولهذا لم يتعرض لذكرهما
الا في الاسماء والاحكام الخ يعني ان الاشتراك بين الاشياء عندهما
انما هو في التسمية واللفظ او في العوارض والاشتراك بين الذاتيات

٢٠

بكليته
ت اصلا في لا ماهية كلية لشيء من الاشياء او له ماهية لكنها منحصرة
في شخصه والاول اقرب   والند الذي هو المثل المساوي
ذاتا وانا عادانا ولعله الهمزة كانه من الند وهو النهوض وتفسير الند
الند بالمثل المقيد بشرط انه خاص من المثل لا زايدة في نفي
نفي الخاص المقيد بعد نفي العام المطلق اللهم الا ان يقال التقييد ليس
للاحتراز بل المساوات لازمة للمثلية الا ان الند كانه يدل على الملزوم
مع اللازم وتصريح نفي اللازم قد يكون مما يتعلق به الغرض
والعالمية والقادرية الثابتين انما فسر العلم بالعالمية وكذا اخيرا لان
المراد بالحال ههنا هو الذي اختلف فيه العلماء نفيا واثباتا وهي العالمية
والقادرية لا العلم والقدرة مثلا وانما لم يقيد الحيوة بالتامة اما
لان الحيوة في حقه تعالى اما كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر كما هو مذهب الحكماء
وابي الحسين البصري من المعتزلة او صفة توجب صحة العلم والقدرة
فتقييد العلم والقدرة بالتمام تقييد بها ايضا فلا احتياج ايضا الى
التصريح به على ان الحيوة في حقه تع تصح ان يكون مغايرة للحيوة فينا لانها
لان الحيوة في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به
كلام المحصل واما قوة تتبع ذلك الاعتدال على ما اختاره الشيخ

الرئيس فلا يحتاج الى التقييد لحصول الامتياز بذاتها ومقصودنا ههنا
ليس هو الا هو وما قيل ان علمه تعالى وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف
علمنا وقدرتنا فكيف يمكن المماثلة فقد يجاب عنه بان عدم قولهم
بان يكون صفات الله اعراضا لجعلهم العرض قسما من الممكن الذي
غير الواجب وتحاشيهم عن القول بتعدد القدماء المتغايرة فلهذا
قالوا انها ليست عين الواجب ولا غيره والحق انه لا يخرج عنهما
معا فلا يلزم المغايرة البتة واما عند ابي هاشم وهو القائل
بالحال اولا فلعلمه انه كان شيخا صاحب المذهب في عهد ابيه ابي علي
هي المشاركة في اخص صفات الله تعالى يعني يجوز ان يكون المراد بهذا
ولا بد لنفيه من دليل يعني انهم لما ذهبوا الى ان الذوات كلها متماثلة
لا يمتاز بعضها عن بعض الا بالاحوال التي من جملتها الصفة النفسية
وهو عند الجبائي اخص من وصف النفس وهي التي بها
يقع التماثل والتخالف وعند اكثر المعتزلة هي الصفة اللازمة
وان كان ما ذهبوا اليه باطلا في الحقيقة كما بين في موضعه دفعوا
عن انفسهم ما قيل ان هذا التشبيه من غير تنزيه لان المفهوم
من الآية ان لا مثل له تعالى مطلقا لا بحسب الذات على ما اشتهر
بين القوم ان المماثلة اتحاد في الماهية لا بحسب الصفات كما هو المراد له

بالمماثلة

21

بالمماثلة عند الشيخ الاشعري بانه يجوز ان يكون المراد بالمماثلة
المنفية المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة
في الحقيقة فالسؤال بان القول بالاتحاد في الذات والتماثل
بجمعها مع القول باختلاف اللوازم خارج عن قانون العقل
انما يرد على القول بالحال لا على رد لزوم الشيخ على تقدير ثبوت الحال وسو
ظ واما مسئلة الحال في حد نفسها وتعارضها فمشكل جدا والاطلاع
سيما فيه لان القائلين بها الفضلاء الفحول وما قالوا به بمعزل عن العقول
وشركتها اي زاوية الجوف مشترك بين الموجودات فان قلت
الموجودية المشتركة هو الوجود المطلق والمراد بالموجودية المميزة انما
هي الموجودية بالوجود الخاص فقصور المميز فلو اكتفى بالتقييد بمجرد نفي
المنافيات من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى قلت
الوجود الخاص اما عين الذات او عارض لها فان كان عين الذات
لم يتصور فيه التمييز كالذات وان كان عارضا لها فان اريد بها الوجود
المقيد بكونه وجود الواجب لم يحصل التمييز اصلا لان القيد والمقيد
لا تمييز في شيء منها فكيف يحصل بالتقييد التمييز وان ادعى ان للواجب
فردا من الوجود المطلق متميزا عن سائر الوجودات لذاته نعرض له

خصيته عما سواه من الذوات المتماثلة فهو مما لم يقم عليه دليل بل
ولا قال به بل الظاهر ان وجود الواجب اما عينه او عارض له بمعنى انه في
بحيث اذا نظر العقل الصريح مع قطع النظر عما سواه وجد هناك ماهية
وكونا في الخارج صفة لها بحيث لا ينفك عن ماهية ابدا واما حديث
الاقتصار على نفي المنافات فليس على ما ينبغي فان التقييد انما
يظهر ويحتاج اليه على تقدير عموم الوجود واما اذا ثبت انه خاص فلا وجه
للتقييد وما يقال جواب عن اصل السؤال من ان المراد بيان الامر الذي
عنيره تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده
الخاص لا يعقل من حيث خصوصه لا يخلو عن نوع تكلف لان المراد انما هو بيان
ما هو مميز له تعالى في نفس الامر سواء علم بخصوصه اولا ودعوى وجوب
معقوليته لنا بخصوصه غير مسموعة عند العقل ضرورة الاثنينية اي
لا قضاؤها بالضروري تلك المخالفة او لضرورة تحقق الاثنينية التي تقتضي
المخالفة بداهته وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم فيه بحث لان
التركيب ان لزم فانما يلزم بحسب الذهن بمعنى ان الذهن يفصل
تلك الهوية البسيطة في الخارج الى ماهية وتشخص كما حقق
في مباحث التغير وهو لا ينافي الوجوب الذاتي وكيف لا فان المتكلمين

ذهو الى

٢٢

ذهبوا الى ان له تعالى ماهية كلية وتشخصا به يتعين غاية ان ماهيته تنحصر
في شخصه فينحصر نوعه في شخصه فلزوم التركيب في هويته تعالى بهذا المعنى
ليس مما يتحاشى عنه المتكلمون بل المتحاشى عنه هو التماثل في النظار ثم يقال
على وفق ما في المحصل ان مخالفته لغيره لو كانت لصفة لحصل التساوي
في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به خالفت غيرها
ان لم يكن لامر كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال او لامر فيلزم التسلسل
فيتعين ان يكون امتيازه تعالى عن ساير الذوات لذاته سواء كان
له ماهية وتشخص غيرها اولا على اختلاف المذهبين او ما يقوم مقامه
هذا اخص من المدعى الاول لانه يعم بعض الصفات ايضا وما قولنا الى عكس
ذلك يعني ان نقول الذوات مع اشتراكها في الذاتية اللازمة لها
ويمكن ان اشتباه العارض بالمعروض قيل الانسب ان يقال
اي اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه اقول يعني الاشتباه اعني
عدم الفرق بين مفهوم الموضوع وذاته منشاء الغلط لا نفسها اذ قد لا يلزم منه
غلط كما اذا كان عنوان الموضوع نفس حقيقة الذات وما لم يفرق الخلل
بين منشاء الغلط والغلط نفسه يشتبه عليه الكلام منها قولهم الوجود مشترك
آه فان قيل عد هذا الدليل برهانا على اشتراك الوجود في مباحث الوجود
وعده هنا من المغالطة ينافيه قلنا المطلوب هنالك مجرد اثبات انه مشترك

بين الموجودات بمنازعة في المعدومات سواء كان ذاتيا لافرادها او عارضا
لها فيكون برهانا بالقياس الى هذا المطلوب لدلالته عليه بعينها والمطالة
عند ذلك الدليل بالنسبة اليه مغالطة انما هو اشتراك حقيقة الوجود فلا .
مخالفة من ان الزايد مفهوم لا حقيقة يعني لا نم ان حقيقته منفعلة بل المنفعل
مفهوم فقط فان جعل المفهوم وجها لعلم الحقيقة فيكون الحقيقة معلوما بوجه
فلا حاجة لانم ان الماهية ليست بمعلومة اصلا على تقدير بحث آه
يعني لانم اولا ان الوحدة اذا لم يكن عدمية لزم التس لجواز كون بعض افراده
وجوديا والآخر عدميا مع كونها تمام حقيقة افراده لا قتضاء المشخص
والعدمي ما لا تحقق له في ضمن فرد اصلا والوجودي ما له تحقق ما
ولو في ضمن فرد بضرورة المقابلة بينهما ضعفه وجودي اي لجواز
ان يكون كذا والجواز يكفي في المقصود في العبارة نوع قصور لان
المراد بالغير في قوله يمتاز عن غيره ان كان جميع ما سواه مطلقا كما هو
الظاهر فلا نم ذلك الامتياز لان جميع الجواهر كذلك على ان عدم عروض
الوجود المطلق لغيره غير مسلم لان عروض الوجودات الخاصة لغيرها
عروض للمطلق ايضا فان عروض الخاص بدون المطلق مما يأباه صريح
العقل وان كان مقيدا بكونه من الموجودات لان ما ليس بموجود يمتاز عنه
الوجود بالذات بديهة فلا فائدة في دعوى السؤال الثاني ذاته وجوده

المساوي هذا اقرب من الاول الى الحق وان كان هو اقرب بجهة الى ان
يكون مرادا من قول المص ولهذا اقدم على انه ام المخالط بجميع الممكنات
هذا اقرب مما قال به الصوفية الا ان عندهم لا مخالطة حقيقة لعدم الكثرة
بل هو الهويات المختلفة والتجليات المتعددة بحسب الاعتبار اذ لا وجود
في الوجود الا هو عندهم وهذا وان كان مما عسر تعقله جدا الا انه ليس
مما يابه العقل بخلاف المخالطة الحقيقة فانها مما لا يجزي عليه عاقل ويمكن
ان يبطل بهذا المعنى بطريق برهاني ايضا بان الامر المشترك ايضا لا يوجد في
الخارج حقيقة بل انما يوجد بتاويل والواجب الصانع لابد وان يكون موجودا
حقيقة ولم يتضح عندي هذا النقل آه نقله الامام الرازي قال الفاضل
الطوسي في نقد المحصل واما ابو علي ابن سينا فانه قال ماهية الله تعالى الوجود
المقيد بلا عروض لماهية من الماهيات وماهيات الممكنات معروضات للوجود وهي مخالفة
نفس الوجود فاذن لا يكون بين ماهية الله تعالى وساير الممكنات مشاركة بوجه
البتة انما يكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجود الممكنات لكنه يقول
الوجود المقول على الله تعالى وعلى ساير الوجودات ليس هو بماهية لشيء لا له
ولا لغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله تعالى وعلى ساير الوجودات
بالتشكيك وليس بواجب الوجود المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات
السلبية وانما قدمها على الصفات الثبوتية لانها ادخل في تصور ذاته تعالى ولذا قيل

معرفة الله تعالى سلك الافاقات واهتم بالبيان لان كثيرا من الناس قد كفروا باثبات
ما سلب تلك السلوب الله تعالى علوا كبيرا فبعث الانبياء لتعليمها وهي
اعظم حكم البعثة ليس في جهة ولا مكان لما كان بينهما ملازمة او هما
في معنى واحد والمكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي او للفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم والجهة منتهى الا
شارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم او الجسماني فلا يتصور شيء منهما في
حق الواجب اعلم ان المتكلمين ذكروا حججا كثيرة على هذا المطلوب الآن اكثرها
لا يتم والذي يعتمد عليه ان يحال على ادلة حدوث الجسم بعد بيان ان كون
الشيء في مكان او في جهة يستلزم ان يكون جسما او جسمانيا
في نقد المحصل لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم
حدوثه لما مر سواء كان مماثلا لغيره من الاجسام او مخالفا
ويجوز عليه الحركة في المطالب العالية ان المجسمة اختلفوا في انه هل يصح
عليه الذهاب والمجيء والحركة والسكون فاباه بعض الكرامية واثبته
قوم منهم وجمهور الحنابلة يثبتونه فقيل بعده عنه بمسافة متناهية
قال الامام في تحصيل الحق عابدان او ميان عرش بعد متناهية
وبعضان گويند بعد نامتناهيست دانا نزاد در فروع دين قوله است
عجب ديدار كار ايشان پر زرق و تزوير و زهد عزو دست و بعد مذهب

الهضيان

٢٤

الهضيان عن الحق غير متناه او يلزمهم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اللهم
الا ان يكون هذا اتفاقا لا يبعد كونه معنى ما اشار اليه الامام في حاشية الرازيين
والاربعين راجعة الى اللفظ دون المعنى فان قيل اثبات الجهة للجهة
للاجسام ليس كنفيه كما ان اثبات الرؤية المرئية للاجسام ليس كنفيها
فكيف يرجع النزاع الى اللفظ فقط قلنا المنفي في الحقيقة انما هو نسبته تع
الى الجهة كنسبة الجسم اليها والدليل لا يدل الا عليه واما نسبته اليها
بوجه آخر فلا نزاع للنافي فيه لا معنى محصلا فلا نزاع بها سوى المنفي الذي
اختلف فيه لزم قدم المكان او الجهة فبحث مشهور لان المستدل
بهذا الوجه هم المتكلمون والمكان عندهم موهوم غير موجود فلا يتم هذا
الوجه بل الوجه الثاني ايضا لان القدم والوجوب من صفات الموجود لا يتصف بشيء
منهما معدوم البتة وايضا اذا كان المعدوم المكان معدوما لا يتصف بشيء فضلا
المتمكن عليه حقيقة وهو ظ وتاويل القدم بالازلية غير مفيد فان المعتبر هو تفرد
القديم عما سواه تعالى لا الازلية كيف وللاعدام الازلية من لا ينكره وادعاء
ان الخلاء لا بد وان يكون محاذيا لجسمين غير مسموع لان مكان الفلك
الاعظم خلاء عندهم مع انه غير محاذ لجسمين هذا ثم اقول لعل المستدل
بالادلة المسلمة على وجود المكان من المكان من المتكلمين من لم يقل بالخلاء
لان بعضهم ابطلوا كون المكان خلاء بالادلة المذكورة في بحث المكان الراية

على كونه موجوداً قال الامام في المطالب العالية انه تع لو كان مختصاً بالحيز
والجهة لكان محتاجاً في وجوده الى ذلك الحيز والجهة وهذا محال بيان
الملازمة ان الحيز والجهة موجود من الموجودات والدليل عليه وجوده ثم ذكر
ادلة وجود المكان وذكر في كتاب الاربعين ان الله تع لو كان في جهة او مكان
فذلك المكان اما ان يكون موجوداً او معدوماً ثم ذكر ان كان معدوماً
فوجود الباري في الشيء الصرف والعدم المحض محال ويعلم منه ان ظرفية المكان
للشيء يتوقف على وجوده والشيء لا يكون في المكان الموجود ودوجب
المكان قبل لا يخفى ان غناؤه عن المتمكن من حيث انه متمكن لا يقتضي انتفاء
جميع انحاء الاحتياج اللازم للواجب عنه قلنا لما كان الشيء مستغنياً
عن الواجب بحيث لا يضره عدم الواجب فرضاً كان او واجباً اذا كان
موجوداً لا يخال استغناؤه عن الواجب لا يوجب استغناؤه عن
كل واجب لم لا يجوز ان يكون مستغنياً عن واجب ومحتاجاً الى واجب آخر
لانا نقول ان الواجب لا يكون متعدداً لدليل التوحيد الثالث
لو كان في مكان فاما في بعض الاحياز آه الظاهر ان هذا الوجه ايضاً مبني
على ان يكون المكان موجوداً لانه اذا لم يكن موجوداً بل كان موهوماً محضاً
لا امتياز له اصلاً الا عند الوهم حيث لا وهم لا امتياز له في نفس الامر قطعاً
لم يتصور فيه البعضية ولا الكلية فلا يصح الترديد بانه في بعضه او كله بل المعتمد في

لزمان

٢٥

ان يقال ان الكاين في الجهة قابل للقسمة والاشكال لتناهي الابعاد وغيره
منعكس عن الاكوان وكل ذلك يأباه الوجوب الذاتي
او يلزم الاحتياج في تخصيصه الذي لا ينفك عنه الى الغير قال صاحب النقد
والاختصاص بطلان هو فيه ان كان باختياره لا يقتضي امراً زايداً لحقيقته
به كما قالوا في اختياره احد المتساويين من مرجح فان متعلق الارادة
لا بد وان يكون حادثاً عندهم ولو جوز البعض ان يكون للارادة تعلق
قديم فيكون الواجب خالياً عن التحيز في الازل فلا يكون متحيزاً
فيما لا يزال اما لان الشيء اذا كان في حد ذاته بحيث يجوز ان يوجد لا في
مكان في زمان لا يحتاج الى مكان زايد فلا يوجد فيه قطعاً واما اذا كان
ذاته تعالى لا يقبل ان يحدث فيها صفة بعد ان لا يكون فيها فان قيل لم لا يجوز
ان يكون قبل مكان لا الى نهاية فلا يخلو عن مكان اصلاً اجيب بانه
يلزم ح ان يكون له اكوان غير متناهية مترتبة وانه باطل اذ يبطله بعض
براهين الوجود الواجب كبرهان المخترع والسانح مثلاً على انه يلزم
ان يكون الرب محلاً للحوادث وهو مح اى تداخل المتحيزين مطلقاً مح
فيه بحث لانا لا نم ان كل متحيزين كذلك مطلقاً خصوصاً على القول
بان المكان فراغ موهوم لان هذه الكلية انما ادعت صحتها اذا كان المتحيز
ان المتحيز بالذات بمعنى ان ذات كل واحد منهما مع قطع النظر

عنا سواء تقتضي ان يكون في مكان ويتحيز في حيز واما اذا لم يكن كذلك فلا كا
الهيولى والجسم التعليمي مثلا فلم لا يجوز ان يكون لبعض الذوات تحيز ويمكن
في مكان من هذا القبيل وان لم يكن عرضا ولا من قبيل الهيولى حيث لا تكثر
بينه وبين شيء آخر علاقة الحلية بحيث لا يحتاج الى غيره ليكون متحيزا لكونه
واجبا فان اللازم للتحيز نفسا ان يكون للمتحيز حظ من الامتداد ولا يمنع التداخل
مطلقا سواء كان عرضا او جوهرا كالبعد المعلول المجرد الذي اثبته افلا
طون وبالجملة ان تلك الكلية ليست بضرورية فلا بد لها من دليل
والادلة المذكورة لابطال تداخل البعدين في مباحث المكان لا تتم لانها فرع
تماثل البعدين ولا يقول به احد كما ذكره المص هناك وايضا يمكن ان يمنع
دخول البعد المسمى بالجسم التعليمي في الجسم الطبيعي على تقدير وجود البعد المجرد
كما لا يخفى على من تأمل ادلته   لاستحالة كون الواجب عرضا والمتحيز اذ لو لم
يكن عرضا كان جوهرا بالضرورة   وهو احق الاشياء امتنع بهذا
ولم يقل هو جزء لا يتجزى بطل وان كان بطلانه بالبراهين القاطعة والمطلب
برهاني لكونه مخالفا لمذهب المتكلمين   وكل جسم مركب فبان الانقسام
انما يستلزم التركيب اذا كان بالفعل واما قابلية الانقسام بمعنى امكان
فرض شيء دون شيء فلا نم استلزامه ولهذا لم يثبت الهيولى في الافلاك بعض
قابليتها للانقسام وامتدادها الطان هذا مبني على ما ذهبوا اليه من ان الجواهر

اما جوهر

٢٦

اما جوهر فرد او مركب   لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع واما قيامها
من كل جزء بخصوصه فانما يصح اذا كان كل جزء مخالفة الحقائق وسواء ظهر بطلانه
ولهذا قبحا تعالى عن امثال ذلك علوا كبيرا   قادر وان احياء وانما لم
احياء العلم والقدرة على الحيوة فلا يلزم تقديرها في نظم الكلام الا ان الشيخ
صرح بما لزم وقال حيوة   بل هو تماثل المتحيزات بالذات ليتم الجوهر
الفرد ايضا ما يوافق ظاهر كلامه اوله لآخره وهو اي التماثل اما على تقدير ثبوت
التماثل فهل يتم الدليل على نفي المكان لم لا فقيل لا يلزم من الاتحاد
في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما صرح
به الشارح في آخر بحث العلم ونحن نقول فرق بين قدم الله وبين قدم الصفات
فان الاول مقتضى الذات الموصوف وماهيته والثاني ليس باقتضاء
ذات الموصوف اعني ذات العلم وماهيته بل المقتضي لقدمه ايضا وهو
ذات الموصوف الواجب العالم فلا يلزم من قدم علمه قدم علمنا وان
كانت العلوم متماثلة بخلاف ما اذا كان الله تعالى متحيزا تعالى عن ذلك وكان المتحيزات
متماثلة فانه يلزم ح اما قدم جميع المتحيزات او حدوث جميعها وهو ظ
لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فيه منع ظ لان كون الشيء متحيزا لا يستلزم   م
ان يكون له وضع معين ومقدار مخصوص لا يوجد الا مع ذلك المقدار وعلى هذا
الوضع كيف لا ان الجسم الطبيعي متحيز بالذات ولا يختص بمقدار معين ووضع

مخصوص بين مقدار علية متفاوت مختلفة وأوضاع مختلفة متغايرة ويدل عليه ما دل على
وجود الجسم التعليمي والهيولى نقضا ومن ادعى ان التحيز ولو بالغير يستلزم
الاختصاص بمقدار معين ووضع مخصوص لا يسمع منه تلك الدعوى بلا شاهد وأنى
له ذلك و والا لم يكن علما بتلك الماهية فيه نظر لان العلم بالماهية
وان سلم انه تلك الماهية المعلومة به بالذات الا انه لا يلزم اذا عرض له حالة كونه
في الذهن مقدار معين ووضع مخصوص لم يكن علما بالماهية مطابقا لها متحدا بها
لان المتحد بالماهية ذات العلم المعروض لا العارض والمعروض جميعا وهذا كما
قيل ان ما حصل في الذهن الجزئي وان كان جزئيا متصفا بالمشخصات
الذهنية لكنه بحسب ذاته كلي مشترك بين الكثيرين والجواب منع الحصر
هذا على تقدير ان المراد بالانفصال انفصال حسي اعني كون الشيء بحيث يكون
بينهما مسافة اما اذا اريد بالانفصال سلب الاتصال فيختار ح كونه منفصلا
ويمنع قوله فكذلك واما جعل الترديد ثنائيا في الثاني وثلاثيا في الثالث
فالمنفيين في ابطال الدليل اجمالا في الاول وتفصيلا في الثاني كما هو
المناسب فيها المطلوب لان المراد بالخروج ليس بمحض سلب الدخول
يتناول ما ليس له جهة اصلا وان اراد الخصم هذا المعنى فنحن نختار انه في الجواب
والجواب منع الصغرى والا لم يكن التقسيم حاصرا وقد يقال
في توجيهه آه لما كان حاصل الوجهين راجعا الى كون التمام بمعنى التحيز جعلهما وجها واحدا
جمعا

ولو

ولو جعلهما وجهين كما فعله غيره لكان له وجه والمراد بالاجماع اجماع المجسمة
مع اهل السنة قال الامام في المطالب العالية بعد تفسير الاتصاف بالتبعية
في التحيز ثم ان المعتزلة قالوا لكنه يمتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز فيمتنع كونه
موصوفا بالصفات والمجسمة قالوا لكنه ثبت كونه موصوفا بالصفات فوجب
الجزم بكونه تعالى حاصلا في الحيز وقوله للجارية آه هذا امثال
لحديث الموهم التجسيم فيكون قوله تعالى فخر خارجا عنه وان كان له زيادة
مدخل في المطلوب هو ايهام التجسيم فقوله فالسؤال والتقرير يشعران بدخوله
في المثال ففي نظم الكلام نوع مساهلة والعندية بمعنى الاصطفاء فيه
تشويش في نظم الكلام والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة هذا اذا ا
كان ضمير دنى راجعا اليه تعالى والمذكور في الكشاف انه يرجع الى جبرئيل عم ومعنى
فكان قاب قوسين على الحذف اي فكان مقدار مسافة قربه مثله
قاب قوسين فحذفت هذه المضافات كما قال ابو علي في قوله وقد جعلتني
من حرية اصبعا اي ذا مقدار مسافة اصبع فلما اشارت الى السماء
علم انها ليست وثنية آه اي يفهم من ذلك ان الاشارة الى السماء
يدل على انها ليست وثنية فان حمل المتصلة على الاتفاقية بمعنى ان علمه عليه
السلام بالالهام اتفق وقت الاشارة بعيد جدا وفي هذه الدلالة بحث
لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما



مرجوابه فمن این یعلم انها لیست وثنیة وانها ترید انه تعالى خالق السموات وليست
على معتقد من كونه تعالى في السماء على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة الجواب
للسؤال بان والقصد الى خلاف ما يتبادر من الجارية بعيد جدا
ويمكن ان يجاب بان الله تعالى وان كان اسما خاصا لكنه يجوز ان يراد منه
المعبودية بالحق كما في كلمة التوحيد ولو بالمجاز كارادة الجواد بالحاتم والشجاع
برستم وجواز الارادة في الجملة يكفينا في توجيه ما قاد اليه ضرورة العقل
فلما كان السؤال عن المعبود بالحق وكان مطمح السؤال قد ظن في جهتها انها وثنية
من عبدة الاصنام واريد ان الظن صادق ان سئل باين على وفق ما ظن
نفسا لها دتيه لا علم انها عند اشارتها الى السماء انها ليست كما ظن وحل الاشارة
على معتقد اهل الاسلام لان الشبهة في انها وثنية ام مؤمن واما حديث
عدم مطابقة الجواب فاسد بين اذ لا بعد فيما استبعد لان التوجه نحو السماء
عند التوجه الى الله كان شائعا بين المؤمنين في الزمان القديم ايضا وهم لم يقولوا
بالجهة والتحيز اصلا   فعلى هذا لا نزاع منهم الا في التسمية
فيكون اشد الجهل البهم لاطلاقهم عليه تعالى ما يمنع عليه تعالى ومعناه المستفاد منه
بحسب اللغة والعرف على معنى لا يساعده شيء منهما ولا شك ان هذه الجرأة
جهل بلا شبهة   والمعتمد في بطلانه اعلم ان الاولى ان يثبت بطلان الجسمية
بالوجوه الدالة عليه اولا ثم قال عدم التحيز عليه كما اشار اليه الاشارة لا العكس

لان ادلة عدم التحيز التي لا تتوقف على بطلان الجسمية ضعيفة جدا كيف وانها
مبنية على وجود المكان وهو عند المتكلمين امر موهوم على ما اشتهر منهم وان قال
بعضهم بوجوده فلا يكون تلك الادلة على مذهبهم مطلقا صحيحا ومن ادلة انه ليس بجسم
انه قد بين في باب العلة ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وشان واجب
الوجود يجب ان لا يكون لافاضته للوجود نهاية فلا يكون واجب الوجود جسما ومنها
ما بين في مباحث النفس والعقل وجود جوهر غير جسماني وبين ان علة المجرد
يجب ان يكون مجردا والباري تعالى مبدأ المبادي فيجب ان لا يكون جسما قال
الامام في الملخص انه ليس لجسم الوجوه المذكورة في انه لا شيء من الجسم بواجب
لذاته دالة على عكسها وههنا ايضا ان الذي دل على افتقار العالم الى الصانع
هو بعينه دل على ان الصانع ليس بجسم   فيلزم الترجيح بلا مرجح فلم لا يجوز
ان يستند الترجيح الى الارادة واجيب بان الاستدلال مبني على تماثل الاجسام
فلا يجوز كون المخصص هو الارادة اذ نقل الكلام ح الى اختصاصه تعالى بتلك
الارادة على ان بعض الصفات مما لا مدخل في تعينه المقدم على اتصافه تعالى بالارادة
والحق ان فيه بحثا اذ فيه غفلة عن حقيقة صفة الارادة لانها حقيقة من شانها ان ترجح
احد المتساويين تارة والآخر من غير مرجح فيجوز ان يرجح ارادة الضدين ومقدارا
مخصوصا وشكلا معينا وارادة اخرى ترجح الضد الآخر ومقدارا مخصوصا
آخر وشكلا معينا غير الشكل الاول وان كانتا متماثلين واما العلاقة المهمة

على مدخلية بعض الصفات في نفس الباري فغير مسلمة بل المدخل لذات الجسم لا
لصفاته ومن ادعى ان بعض الصفات الجسمية لها مدخل ما في نفس فعليه البرهان
ونحن في معرض المنع فالجواب عن اصل السؤال ان ما وجد بالارادة يجب ان يكون
حادثا وصفاته تعالى لا بد وان يكون قديمة اما لان ذاته تعالى مستلزمة اياها غير
منفكة عنها او لانه يمتنع ان يكون محلا للحوادث لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وما قيل في الحاشية السابقة يرد ههنا ايضا مع اجوبته وما قيل له
انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته وذلك لان المتبادر من الفاظ التعريف
الذي يجب ان يحمل المراد عليه هو ان يكون الماهية بحيث لو جرد النظر
الى نفسها ولم يعتبر معها غيرها لم يكن الوجود معتبرا فيه بل هو امر يتقدر معها تارة
ولا يتقدر اخرى واذا كان الوجود عينها لم يتصور هنا ذلك المعنى فما يجب الوجود
الخاص وهو ظ ولا باعتبار مطلقه اما لانه غير مراد او لانه لا معنى لقولنا هذا
البياض موجود في البحر اذا كان بياضا فتدبر وما قيل ان بعض حقائق الجوهر يتصور
في حقيقته كموجود غني عن المحل كما صرح به الامام في كتابه الملخص والمباحث المشرقية
فلا بد ان يخصص نفي الجوهرية عند الحكماء ببعض معانيه فالظاهر ان المص لم
يتعرض الى هذا المعنى لعدم شهرته فيما بينهم واكتفى في المشهور وهو ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع فاطلق السلب وان كان مذهب
المجسمة آه يعني ان القول بالجسمية حقيقة كما هو مذهب المجسمة يؤدي الى القول

بالكون

٢٩

بالكون في الزمان كما يؤدي الى القول بالجهة والمكان ولا ينافي ذلك تقييد
بعض المجسمة بالمكان والجهة على ان المذكور سابقا لم يدل على ذلك التقييد
ايضا فلا يرد ما قيل لفظ آخر يدل على انهم لا يصرحون بالجهة والمكان
وقد سبق تصريحهم بها فلا يحتاج الى ان يقال كان مراده ان هذا الحكم
متحقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بها ام لا او
يجوز ان يكون اراد الحكم للكل كله ولا يتصور فيما لا تعلق له الخ
ان قوله والجهة زائدة ولا فائدة لها ههنا اصلا لان الحكم دائما في نفسه
لا تعلق لها بالجهة مع انها زمانية ولهذا لم يتعرض الشارح في توضيحه
فلا يتصور وجوده الا فيه ضمير فيه راجع الى التغير فلا بد من احد التجوزين
اما ان يراد بالوجود التحقق الاعم منه ومن كون الشيء نفسه في نفس الامر او يراد
بالتغير المتغير ولما كان تعلق المتغير بالزمان وانطباقه عليه باعتبار
صفة التغير عبر عنه به يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث
بالحدوث الزماني وقوله وقسم سادس قيل ظاهره يناقض
ما يفهم من كلام الشارح في مباحث الزمان من ان الثابت اذا نسب
الى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر ان
التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل والبعد وتكفي
فيه مقارنة المتقدم لزمان لا يقارنه المتأخر اللهم الا ان يقال

ما ذكره الشارح هنا متابعة للمص وليس بمختار واجاب عنه البعض بعد
اعتراضه على ما في الشرح بانه مخالف لما في حاشية التجريد في تساوي
تعريفي الحادث من قوله اذ كل مسبوق بالعدم مسبوق بالغير قطعا لان
القديم موجود وهو سابق عليه ذلك السبق بانه كلام ضرورته في حل كلام المواقف
على ما يخالف المختار ولا يمكن ان يحمل التقدم الزماني في قوله يعلم مما ذكرنا انا سواء
قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني او الذاتي فتقدم الباري عليه ليس
زمانيا على ما هو اخص من التقدم الزماني الذي يقول به الحكيم فيكون حاصل كلامه
ان تقدمه ليس تقدما يكون بسبب وقوع المتقدم في الزماني المتقدم ثم قال
ويرد على توجيه الفاضل لكلام المواقف ان يقال تقييد التقدم بقوله لكونه
موجدا اياه تقدم ذاتي ولا ينكره احد هذا ولك ان تقول ان قوله سواء
اي معناه انه قد ظهر مما ذكر ان تقدم الباري تع على العالم الحاصل من كونه تع
موجدا اياه اما بالايجاب او بالاختيار الموجب لسابق العدم ليس زمانيا
لا على راي الحكيم وهو ظ ولا على راي المتكلم والا لزم كونه تع واقعا في الزمان
لان التقدم الزماني عندهم ان يكون زمان المتقدم متقدما على زمان المتاخر ومن لا
حظ له من الزمان لا تقدم له باعتباره بل في ذلك التقدم المسمى بالزماني قسم سادس
كتقدم بعض الاجزاء الزماني على بعضها فعلى هذا التوجيه لا يرد على كلام الفاضل
شيء وهو ليس ببعيد عن حمل الكلام عليه لجواز ان يقال ايضا معنى الكلام

انا

٣٠

انا سواء قلنا بالحدوث الزماني او الذاتي لا يكون تقدمه عز اسمه على العالم
عندنا ولا زمانيا ويدل عليه قوله انا سواء قلنا لان المتكلم من زمرة المتكلم
الذاهبين الى الاختيار ثم الاختيار ولا حاجة وهذا البيان
لا بد من ذكره اذ لا يكفي في بسط العذر مجرد كونه تع غير زماني بل لا بد ان يكون
ضمائمه كذلك فلذلك زاد الفاضل تتميما لكلام المص انا اذا قلنا كان الله
تع الى آخره قيل خلاصة هذا الكلام قد نتج مما سبق فالذي لم ينتج سوى ان الثالث
ان اريد انه قد ظهر هذا البيان مما سبق بعينه فليس كذلك وان اريد انه
سقط عليه مما ذكره فهو عين ما قصد بيانه فيلزم محالان محال الحالي
الاول المذكور قبيل قوله وايضا لو استغنى لان الاحتياج الى المحل انما هو
في الوجود وقدم المحل لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه
فيه بحث اما اولا فان قوله لزم انقسامه ممنوع لجواز ان يكون الحلول طاريا فان
قيل المراد بانقسام المحل هو انقسام المحل من حيث هو محل فيلزم انقسام
الحال ايضا قلنا فح يرد المنع على قوله والا لكان الواجب احد الاشياء
وهو ظ واما ثانيا فلان التركيب انما يلزم اذا كان المحل المنقسم
منقسما بالفعل وهو غير مسلم لحدوث الجوهر الفرد لا يكاد يصح
واما اذا كان منقسما فرضا فلا يلزم التركيب كالجسم التعليمي الحال
في الجسم الطبيعي وبهذا يعلم ان قوله فلو حل في جسم لذاته فالى آه

غير تام لابتنائه على وجود الجوهر الفرد وتمامها وايضا قوله كان اجوز الاشياء الخطائي
والمط ينبغي فهيهنا كلام آخر لارباب المكاشفات لكن المحل لا يسعه فلذا تركنا
بل الاجسام لما كان اشتمال الجسم مستلزما لاشتمال الجوهر وكان متفقا
عليه قال بل الاجسام ولم يقل بل الجواهر المتحيزة   الاولى النصارى
اى بعضهم لان مذهب بعضهم احد القسمين الاخرين قال الامام في تفصيل
الحق في شرح احوال النصارى وبيان فرقهم الكثيرة وهي خمسة نخست ادعنو
سيان اند ايشان كه پدر خداى تعالى عيسى را پسر خود خواندند بسبيل تشريف
چنانكه ابراهيم را خليل خود خواند بسبيل تشريف   وضبط مذهبهم اى
مذهب النصارى قاطبة لا مذهب بعضهم فلا يرد ان القسمين الاخيرين لا يخالف
عدم الاتحاد والحلول   وعندي ثمانية احتمالات فان قلت ههنا احتمالان
آخران وهما اتحاد صفته تعالى ببدن عيسى عم واتحادها بروحه عليه السلام فلم تركهما
قلت المراد بيان احتمال ما يفهم من قول النصارى لا مجرد الاحتمال العقلي
المقصود ههنا واتحاد صفته تعالى ببدن عيسى عم او بروحه عم لا يفهم من كلامهم
اصلا واما احتمال تولد بدن عيسى عم او نفسه من ذاته تعالى او صفته فراجعة
الى اتحاد الذات او الصفة فيه اذ لا يعقل التولد فيه الا بان يكون جزء من الاب
شئ في الابن ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المص الاقسام الاربعة كلها باطلة
الا الاخير وهو غير مخالف لما قاله اهل الحق غير انه لم يرد في الشرع اطلاق الاب عليه تعالى ولا

الابن ثم

٣١

الابن عم   اى الاقتصار ولم يحل الحوالة لانتشار النسخ في الاطراف قبل
تمام الكتاب   فانه كثيرا ما يتصور آه قيل الكلام في الاتحاد والحلول
والمذكور ههنا ليس شئ منهما واجيب بان المقصود التنظير لا التمثيل   وقال
الرازي في نهاية العقول آه والمقصود من هذا النقل بيان مخالفة قول الامام
والآمدي   فانسب الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده
آه يعني ان المسلوب قسمان احدهما ما يكون المسلوب امرا ممتنع تجدده ولا يتصور
فيه ذلك قطعا والثاني ما ليس كذلك بل يجوز فيه تجدده ولا يلزم من ذلك جواز
التجدد في كل ما ذكره من ذلك الجسم حتى يتوجه عليه ان المراد ليس كذلك لان رفع
الايجاب المطلقة العامة لا يمكن تجدده مع ان الاتصاف بما سلب غير
مستحيل في اكثر المواد كايجاد حادث معين مثلا فان عدم ايجاده في
زمان اصلا لا يتصور تجدده قطعا قال في ابكار الافكار وان كان سلب
سلبا لما لا يستحيل تقدير اتصاف الرب تعالى به كالنسب والاضافات فغير ممتنع
ان يتصف الرب تعالى به بعد ان لم يكن بهذا الكلام ولكنا نقول منع قوله غير
ممتنع ان يتصف الرب تعالى به انه لا يمتنع اتصاف الرب تعالى به من حيث انه
رب اى ان ذلك الاتصاف لا ينافي الربوبية والالوهية فان كان مما
يمكن الشئ به يجوز ان يتصف الرب تعالى به ايضا كالمثال المذكور والا فلا
بل كل حادث يحتاج اليه آه هذا قول اكثر الكرامية ومنهم من زاد على ذلك

حادثين آخرين وهما السمع والبصر واجتمعت الكرامية على ما قام بذاته من الصفات اى دثه
لا يجدد له منها اسم ولا يعود اليه منهما حكم حتى لا يجاب انه قايل بتقول ولا مريد بارادة
بل قايل بالقايلية ومريد بالمريدية ولم يجوزوا عليه اطلاق اسم متجدد بل قالوا الاسماء
كلها ازلية حتى الرزاق والخالق وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق كذا ذكره
الامدى في الابكار مستندا الى القدرة القديمة مقصود الفاضل مجرد نقل
مذهبهم وان كان باطلا فانه اذا جاز استناد ايجاد الحادث الى القدرة القديمة في
مادة فليجز في مادة جميع المواد فلا يحتاج الى صفة الارادة او قول كن على خلاف
المذهبين ويلزم التس في القابليات المحصورة بين الحاصرين فيصل ان هذا
الوجه لا يدل على لزوم القابلية لان التس المذكور لازم على تقدير لزوم القابلية
للذات ايضا ثم ان القابلية امر اعتباري والتس فيه غير مستحيل الجواب الحق الاول
فلانا لا نم لزوم التس على تقدير لزوم التس على تقدير لزوم القابلية للذات
لجواز ان يكون قابلية القابلية نفس القابلية الاولى بمعنى ان لا يكون ثمة
قابلية اخرى بل يكون الذات بنفسها قابلة لتلك القابلية لا بقابلية اخرى
مخالفة للقابلية الاولى ويؤيده ما قلنا قول المص فيكون طارية على الذات
فيكون صفة زايدة فكن في امرك على بصيرة وذر الذين لا يعلمون في خوضهم
يلعبون واما عن الثاني فلان التس في امور اعتبارية نفس امرية في ايضا كما بين
في موضعه لجريان البرهان التطبيق في نفس الامر ولو سلم عدم جريانه فالبرهان

المخترع

المخترع يجري فيها كما يجري في الامور الخارجية بلا مرية اصلا فيقطع مادة التس
بالمرة قطعا هذا ثم ان قول الفاضل الشارح التس المحصور بين الحاصرين ليس بشئ
فان علية الذات للقابليات المتسلسلة فرضا لا يوجب وقوعها في طرف السلسلة
انما يلزم اذا حدث قابلية مستندة الى الذات اولا وبالذات وذا غير
مسلم كما في دورات الافلاك على مذهب الحكماء وقابليات الهيولى
للصور على مذهبهم ايضا فلان القابلية نسبة آه اى القابلية بالفعل
نسبة تقتضى الطرفين وصحتها ازلا التي هي اللازم من جواز قيام الحادث
بذاته يستلزم صحتها ازلا فليس في الكلام شئ غير ان القابلية استعملت
في الموضعين على معنيين ومثله كثير في كلام المصنفين كما في الحوادث اليومية
على ما مر تحقيقه آه اى تحقيق المص لا تحقيق الشارح لان ازلية الامكان يستلزم
امكان الازلية على تحقيقه رحمه الله فالجواب على هذا التحقيق ان يقال ان
اللازم ليس بط والبط ليس بلازم فان اللازم صحة وجودات الحادث
مجردة عن صفة الوجود وهو ليس بط بل البط انما هو صحة ذات وجود الحادث
متصفة بالحدوث كما يدل عليه كلام القوم وهو ليس بلازم وهو ظاهر عند من له
ادنى تامل واما كلام القوم ودلالته على ما قلناه بان الآمدى قال في ابكار الافكار
ويلزم من ذلك امكان حدوث الحادث في الازل وحدوث الحادث في الازل
ممنوع للتناقض بين كون الشئ ازليا وبين كونه حادثا وقال الامام في المحصل

وذلك لأن الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها
فالجمع بينهما محال وكلامه في غير مصنفاته كالمطالب العالية وغيرها يعين ما ذكر
فيه ايضا وكذا اما في المعارف وغيرها هذا هو التفصيل واما النقض الاجمالي
فبوجوه الاول ما ذكر في الكتاب والثاني النقض بالمتجدد فان الا
زلية كما ينافي الحدوث ينافي التجدد ايضا لانه يقتضي الاولية وهو
يقتضي الاولوية والجواب بهذا جواب لذلك بعينه والثالث هو النقض
بوجود الحادث فانه قابل له وقابليته ازلية فيلزم صحة وجود الحادث
في الازل وهو محال وجوابه جوابنا بعينه هو الكمال بالحقيقة لا وجوده
مع فقدان تلك الكمالات فيه لانه يلزم على هذا التقدير ان يكون
الواجب متصفا بالامكان المشترك الامور المتلاحقة المنخرط في
ضمنها على تقدير الاستمرار على كمال واحد يلزم الاتصاف بالكمال
المتحقق في ضمن فرد واحد دائما وفضل تحقق الكمال في كل زمان في ضمن
فرد دائما غير مسلم فضلا عن ان يكون الكمال هو الاول دون الثاني وقد
يجاب عن هذا الوجه ايضا بانه يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا
في بعض الاوقات فح لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على ان
هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص وفيه نظر
اما في الاول فلان كون الصفة كمالا للذات التي لا تعلق له بالزمان ولا منه

اليه

اليه شيء لا مدخل للزمان فيه اصلا فالنفي بكار الافكار فما لم يكن
في نفسها صفة كمال او لا لا جائز ان يقال بالاول والا كان الرب تعالى ناقصا
قبل اتصافه بها وهو محال ايضا بالاتفاق ولا جائز ان يقال بالثاني لوجهين الاول
اتفاق الامة واهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب تعالى بغير
صفات الكمال ونعوت الجلال الثاني هو ان يكون وجود كل شيء اشرف من عدمه
فوجود الصفة في نفسها اشرف من عدمها واذا كان اتصاف الرب تعالى
لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة من صفاته على ما وقع به الغرض فاتصافه
بما هو في نفسه كمال لا عدم كمال واما في الثاني وهو النقض بالمتجدد فلان
العدميات المتجددة غير مسلم كونها كمالا لا في نفسها وهو ظاهر لانها
معدومات ولا بالنسبة الى الذات المتصفة بها وما قيل من ان
بعض الصفات العدمية كمال كعلية العالم مثلا فمم بل الكمال ههنا بالحقيقة صفة
القدرة لا الايجاد بالفعل كيف لان العالم حادث وقبل حدوثه لا الكمال
بالفعل فيلزم ان يكون الواجب ناقصا متكملا على تقدير صحة كلام الناقض
تعالى الله علوا كبيرا الا ان هذه التصوير ينافيه برهان التطبيق على
رأي المتكلمين اذ كان بينها ترتب وكان كل واحد من اللاحق متوقفا على
السابق كما اشار اليه ثانيا بقوله واما لانه لو لم يحل اه وكذا ينافيه كل برهان
يبطل التسلسل ولو في الامور المتعاقبة واما ما يقال من ان الواجب اذا تقدم

على كل واحد مرتبا بالزمان كان متقدما على الكل بالزمان فلا يكون غير
متناهية وبعبارة الاخرى اذا كان كل منها حادثا كان الكل كذلك
ايضا فليس بتام وانما يتم اذا كان الزمان السابق به الواجب على كل
واحد منها زمانا واحدا او زمانا متناهيا واما اذا كان زمانا غير متناه
فلا كما لا يخفى على ذي مسكة تامل   حصول الصفة له بعد ان لم تكن فيكون
المراد هو نفس الصفة   واما على سبيل الاختيار فقيل ان تلك   بالغير
الصفة الحادثة اذا كانت ناشئة عن الارادة لزوما لزم قدم الحادث
وان لم تكن ناشئة عنها كذلك فقد استكمل الواجب بما لا يكون منشأ الذات
وذلك هو النقصان ونعلم منه ان الكمال في صفات الكمال هو الايجاب
لا الاختيار على عكس ما في غيرها والسر في ذلك انه اذا لم يكن حصول الصفات
الكمال بالايجاب لجاز النقصان في ذاته تعالى نظرا الى ذاته تعالى عن ذلك علوا
كبيرا بخلاف غير الصفات فان عدم خلقه تعالى العالم مثلا بعد ما ثبت قدرة الخلق
ليس بنقصان   اثبات الاول مشكل اذ لا دليل على صحتها ونبهم من مبدا
على ظاهر ان كل واحدة من المقدمات الثلث مشكل اثباتها في حد ذاتها مع قطع
النظر عن غيرها والامر ليس كذلك فان المقدمة الثانية لا اشكال فيها الا
من جهة الاشكال في المقدمة الاخيرين ولو فرض صحتها لا يبقى في صحتها اشكال
لحكم ما لا اول له لا آخر له فافهم   اذا تمت تم الدليل الثاني فيه اشارة الى انها

غير

غير تامة اذ عدم الخلو عن الحوادث انما يستلزم الحدوث اذا كان الازل وقتا
معينا او كان حدوث كل واحد من الكل يوجب حدوث الكل وكل واحد منهما
في حيز المنع بل هو ممنوع معلوم الانتفاء وفيه ايضا طعن في الدليل بهذا رجحان الدليل
احتج الخصم بوجوه ثلثة آه اعلم ان الخصم انما هو المجوسي والكرامية واكثر
الكرامية لا يقولون بقيام الحوادث بذاته تعالى سوى ما يحتاج اليه في ايجاده وزادهم
حادثين آخرين وهما السمع والبصر وهذا الوجه اذا تم لزم قيام حوادث بر تو لا
يقولون به احد منهم فجوابهم عنه جوابنا عن الجميع واحد الدليل الزاميا يشتق
ههنا عليه لا وكذا الوجه الثاني اذ انه لدل على قيام كل صفة حادثة بذاته تعالى
ولا يرضى به احد منهم اصلا وفيه ايضا ان المقدمة القائلة وانه سلب لا يصح
جزء للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيها حاجة لا في اذ لا دخل لهذا السلب في
التأثير ولو وجب الشرطية اذا اريد انه لا يكون جزءا من ذات المؤثر كما هو الظاهر فان
كان المراد الاول توجه المنع بان العدمية قد يكون شرطا في التأثير وتوقف
الايجاد وان كان الثاني منع قوله فتعين الاول وسنده ظاهر وفيه ايضا
انه انما يتم اذا ثبت ان الصحة امر موجود وما ذكره من تفسير القدم وكل منهما في
محل المنع واما الوجه الثالث ففيه ما فيها ايضا اذ لا يقول به احد من الكرامية بحدوث في
ذاته تعالى فعلم منه ان الادلة لا يكاد ان يصح وبالتوزيع الا ان يوزع توزيعا بعد توزيع
بان يوزع الادلة اولا ثم يوزع ما وزع ثانيا كما في الاول والثالث فافهم   وكذا السمع والبصر

الارادة
والارادة والكراهية بينهم من هذا ان الكراهة صفة قايمة به تع انما يحدث تعلقها كما في
وسوعيه الآن يقال معناه والكراهة عند من قال بانها صفة ثبوتية قايمة بذاته تع
لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته اى عند الجبائية قال الامام في المطالب
العالية واما المعتزلة فقد ذهب ابو علي وابو هاشم الى انه يحدث في ذاته الصفة المريدية
والكارهية ويحدث في ذاته كونه سامعا مبصرا لهذه الاصوات الحادثة ولهذا الالوان
الحادثة ثم ان قول المص ههنا مناف لما ذكره سابقا من ان الاحوال لم يجوز تجددها في ذاته
الا ابو الحسين واجاب بعضهم بان هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول
الحق فلا محذور وانت خبير بان ما نقل من المطالب العالية انما ينفي ذلك الجواب
فان قوله واما المعتزلة تفصيل لما قاله سابقا بعد ما ذكر هذا قوله لم يقل به الا الكرامية وانا
اقول قال به اكثر اهل المذاهب واقرب منه ان يقال في الجواب لما كان المص معتمدا
على قول الامدي اخذه في تحقيق محل النزاع ونسج كلامه على منوال الامام في شبهة
الخصم وههنا عدم عبد الوجود فيكونان حادثين اى متجددين فوقع التغير في صفته تع
الذى قد يكون مطلوبا بالاثبات ههنا لان ماله هو قيام الحادث بذاته تع عن ذلك
قال الامام وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذى ارتفع لو انتهى فقد عدم
بعد ما وجوده انتهى كلامه وما قال المص في الجواب ان التغير في الاضافات يؤيد هذا التوهم
الآن قول الشارح فيكونان حادثين لا يظهر له مزيد احتياج في اثبات المطلوب كما نقله
به ما نقل عن الامام فهذا يعلم حال ما قيل هذا احد فروع بان الكلام في الوجود بعد العدم

لا في العكس قوله على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب قال الامام
في المطالب العالية في هذا المقام انه تع كان قادرا على ايجاد الجسم المعين
فاذا خلقه امتنع ان يقال انه كان قادرا عليه لان ايجاد الموجود محال فتعلق قادريته
بايجاد ذلك الجسم قد زال وفني وكان في الاربعين فاذا وجد ذلك الشيء فقد
انقطع ذلك التعلق فهذا اعتراف بان ذلك التعلق قد زال الكلام بهذا
القدر الدليل ولم يتعرض الى غيره فالوجه ما قلناه قوله مع عروض
المعية والقبلية المتجددتين لذاته تع كما قال في اول مباحث النسب وهذه
الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها واما
التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزال وفيه بحث فان اللازم من
كون القبلية موجودة اما كونها حادثة او زوال القديم والاول مما يحكم العقل
بصريحه بانه ممتنع والثاني ليس بهذه المرتبة من الامتناع عند العقل فالاولى
ان يقال لو وجدت القبلية مثلا لزم احد هذين الامرين المحالين بالضرورة
او الدليل ان يقال لا يوجد القبلية والا لزم زوال القديم وهو محال قد قام في
استحالته دليل الظاهر ان الشارح بدل قوله والقبلية والبعدية في المعارف اما الفلاسفة
فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات وجودية كالقبلية والبعدية وسلموا انه
تع قبل كل حادث ومعه وبعده فيحدث المعية والبعدية لذاته تع قوله
وكذا مراد ابو الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية آه فيه بحث

لان تجدد الاحوال المذكورة نفسها لا تعلقها مع تباينها بعينها فالمراد بالعلم
ههنا هو العالمية كما في بعض الكتب فالاولى في شرح قول المص ان النسبية
الاضافات المراد ههنا منها ما هو اعم من ان يكون اضافة حقيقية او في حكمها
اي الامور التي لا وجود لها في الخارج ومحل انتزاع قيام الصفات الموجودة الحادثة
بذاته تع على ما حرره في اول البحث ويجوز في القسم الثالث مطلقا اي
لا يأبى ذاته تع عن الاتصاف بها ولا ينافيه صفة الوجوب واذا كان ممتنعا لامر
غير ذاته تع كعدم قبول نفس الصفة الحدوث كنسبتها تع بالنسبة الى
كل حادث مثلا كما مر اليه الاشارة وايضا يجوز ان يراد بالاطلاق عدم تفصيل
الحدوث بالنسبة الى نفس الصفة وتعلقها فلا غبار الجمة في كلامه
فانها كلها تابعة للمزاج فيه بحث لان تبعية هذه الاعراض للمزاج مما لا يشهد
عليه بداهة العقل ولا دليل عليه ايضا فلم يتخلص عن توجه المنع كيف و
المتكلمون قاطبة يجوزون اتصاف الجوهر الفرد منفردا بها على ان الالم العقلي
ادراك المنافر وهو لا يتبع المزاج بل المانع عن اتصافه تع به انه لا منافر له تع
او المبداء لا يكون منافرا لما له هو المبداء كما هو المشهور وايضا بالجب
ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء الكل
قال الامام ان المعتمد في انه تع لا يوصف بالالوان والطعوم والروايح هو
الاجماع وقال صاحب التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة

والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته
هذا وفيه ان اريد بالانفعال مجرد اتصافه تع بالاعراض فهو اول المسئلة وان اريد
معنى آخر فلا نم امتناعه واقرب منه ما في المباحث المشرقية انه لا يجوز كونه تع
موصوفا باللون والطعم والرائحة لان اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة
بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له لون فذاك ان امكن
ان يحس بالبصر وجب ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما
نتعقله من اللون باشتراك الاسم وهكذا الكلام في نفي الشهوة والنفرة
وسائر ما بعده من الصفات وفيه ايضا ان كونه مبصرا لا يستلزم كونه
ذا وضع كما في رؤية الله تع وان كون الهيئة المحسوسة مختصة بالجسم
غير مسلم كما مر واما اختصاصها بذي الوضع فان تم لدل على المطلوب فلا حاجة
الى الترديد الاتي ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له
وجه وجيه قيل ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ثلثة وتحقيق
الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا آه من تتمة منع
كون اللذة نفس الادراك اقول ان الحكماء اثبتوا اللذة
العقلية للواجب تع وقالوا هي ادراك الكمال قال الشيخ في الاشارات
ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من
حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

فلابد اما ان يكون مرادهم ما هو المفهوم من لفظ كلامهم حقيقة او ما هو
معنى مجازي هو حالة تابعة للادراك الكامل والذي حرر وقرر في الكتب
المعتبرة ان اللذة العقلية التي فينا هي الحالة الزائدة على الادراك
الممتنع ثبوتها في واجب الوجود وهو نفس علمه تعالى بكمالاته الجليلة
قال صاحب المحاكمات ان اللذة ليست نفس الادراك الملائم بل حالة تابعة
له فمن البين انا اذا ادركنا ملائما حصل لانفسنا حالة اخرى نسميها باللذة
ثم قال مجيبا عما قيل لو كان اللذة حالة زائدة على الادراك يلزم وجود
امر زائد على ذاته تعالى وان صح اللذة فينا معنى زائدة على ادراك الملائم بخلاف
اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات وقال
صاحب السند وقول الفلاسفة يقولون علمه تعالى بكماله يوجب اللذة ليس
بصحيح لان ذلك يقتضي ان يكون علمه تعالى فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا
يقولون بذلك يقولون ان اللذة حقيقية هو عين علمه بكماله فاذا تقرر
هذا فنقول ان قول المص اولا لانم ان اللذة نفس الادراك كلام
سؤال على طريق المناقضة بان تلك المقدمة التي اوردها الحكماء في اثبات
اللذة العقلية غير مسلمة كما مر في بحث اللذة حملا على كلامهم على مفهوم الحقيقي
وقوله ثانيا واذا كان سبب اللذة آه سوالان آخران اذا حمل كلامهم
على المعنى المجازي وهو كون الادراك سببا للذة احدهما منع كونه سببا

مطلقا

مطلقا بل هو سبب فينا دون غيره تعالى والآخر تسليم السببية [illegible]
مطلقا سواء كان فينا او في ذاته تعالى ومنع قابليته تعالى لها ولا بد منها في ثبوت
الصفة فيكون السؤال ثلثة احدها متعلقة بتقدير والآخران بتقدير
آخر ولا يلزم ان يكون جميع الاسولة المتعلقة بدليل متعلقة
به على تقدير واحد حتى يكون تلك الاسولة عند التحقيق اثنين لا ثلثة
وبهذا التقدير ظهر وجه تقديم الثالث على الثاني وفي هذا المقام سؤال
آخر اشار اليه الامام في الملخص وهو منع كون الادراك علة تامة الجلية
للذة قوله وذلك لوجهين آه قيل كل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة
نوعية وهو ممنوع لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لماهية
من افراد الوجوب المختلفة الحقايق ولا شك ان الذي يتوهم
كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك الكلي بل ما صدق عليه مع ما يفرض المفهوم ح
الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب بتعين الوجوب الخاص الذي
هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع التعدد وبما ذكرنا ظهر انه
لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المص فان صح [illegible] ذلك
ثم الدست اقول هذا سؤال مشهور وفي شرح الشرح مذكور مع جوابه
قال في المحاكمات فان قلت لا نم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته
انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود

ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية
فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل
نوع في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود
فلو كان له انواع كان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا
اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين
الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون
للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود
لفظا والحق ما ذكره الشيخ في الشفا في هذا الجواب ان واجب الوجود
ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن
للماهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فلا اختلاف
فيه حقيقة انتهى كلامه واقول بالله التوفيق ان الواجب
الوجود الذي هو المبدا الاول لا بد ان يكون بحيث اذا نظر
العقل الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عما هو خارج عن ذاته وجده
صحيحا لان يؤثر في غيره وجعله كونه مبدا له وذلك لا يمكن الا بان يكون
المعنى الذي عبر عنه في الخارج بالكون نفس حقيقته لان ذلك المعنى اذا
لم يجده العقل المجرد في شئ لم يجوز تاثيره في غيره اصلا ولذا قيل
مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الايجاد ولا بد من ان يكون الوجود نفس حقيقته

لانحصار واجب الوجود في تشخصه

الواجب

الواجب او جزءا منها او خارجا لازما لها او غير لازم والاخير باطل كما بين في
التقرير السابق وكذا كونه لازما للماهية اذ يلزم ح ان يكون الماهية
من حيث هي هي متقدمة على الوجود سببا للاتصاف بالوجود وهو باطل
بالبداهة وان كان المتصف بنفس الماهية واما كونه جزءا فيقتضيه
دليل كونه تم بسيطا حقيقيا لا تركيب فيه لا خارجا ولا ذهنا و
فتعين ان يكون نفس حقيقة البسيطة الماهية ولا يتصور بحسب
ذاته اختلاف ولا تعدد اصلا وانما يتصور ذلك باعتبار الاضافة
ولهذا قال صاحب المحاكمات قبل هذا البحث واعلم ان هذا
البحث من اوله الى آخره مبني على الوجود وتعدده والحق ان المتعدد
هو الموجود لا الوجود وهذا ما يتيسر لي تحقيقه بملاحظات كثيرة كليته اذا كان الامر
على ما قرر فلك ان تجيب عنها باثبات كون وجوب الوجود امرا واحدا
لا اختلاف فيه باعتبار ذاته بل باختلاف الاضافات كما ان الوجود
من غير توسط الوجود فهذا تحرير ما ترك على البصيرة قوله مبني على ان
الوجوب وجودي فان صح تم بحث فيه الكلام لان الوجوب له معنيان
احدهما عدمي قطعا وهو الاستغناء والآخر وهو اقتضاء الذات
الوجود اختلف العلماء في انه وجودي او عدمي والصحيح انه عدمي ايضا
استدل الامام عليه في الملخص بوجوه اربعة واما ما ذكره في اوائل مباحث الوجوب

والامكان من المعنى الثالث للوجوب ان الشيء الذي به يمتاز الذات
عن الغير فهو معنى آخر مجازي لا تعلق له بهذا المقام كما لا يخفى على ذي مسكة
قوله احد من الوجهين هذا ما قاله الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء
الا انه لا يناسب مذهبهم لان الواجب الوجود عندهم متعين
بذاته لا بتعين خارج عنه قوله اما الاول فهو ان الواجب هو المقتضي
لتعينه آه اعلم ان المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام الذي لا يوجد الا في العلة
الموجبة فلا يكون من الطرفين وان اثبات المعلوم في نفس الامر كون الواجب
من حيث هو علة لساير الموجودات من الممكنات متقدما عليها وهو لا يستلزم
الاستلزام المذكور ولان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد
فكيف يكون دليل هذه المسئلة عليها لانا لا ندعي ان ساير الموجودات
معللة بذات الواجب الوجود الحق المعين بل نقول ان الممكنات
معللة بالواجب ومن البين ان تعين الواجب المعين لا يمكن ان
يعلل بواجب آخر فتدبر فهما قوله المقصد الثاني في قدرته تعالى
اعلم ان الوجود ناقش في حد القادر انه الذي يصح منه ان يفعل تارة
وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي المختلفة وميل الامام الرازي الى ان الداعي
من جنس الادراكات وهو العلم والظن والاعتقاد بان في الفعل مصلحة
ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل من جنس المصلحة والمنفعة والامام

٣٩

زيف هذين القولين واعلم ان المحققين من الفلاسفة اتفقوا على ان
صدور الفعل متوقف على الداعي وبه قال ابو الحسين البصري والمعتزلة او
اكثر المتكلمين واتفقوا على انه لا يتوقف عليه ترجيح كل من النوعين على ما ذهبوا
اليه بدلايل مبسوطة في المطالب العالية ايضا اعلم ان المتكلمين لهم
في هذا المقام قولان منهم من سلم ان الرجحان بدون المرجح محال الا انهم
زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان تلك الاو لوية
لا تنتهي الى حد الوجوب ومنهم من قال ان الرجحان بدون المرجح في
حق القادر غير ممتنع فضربوا لذلك امثلة منها المتحير بين شرب القدحين
ومنها الهارب من اكل الرغيفين وفيها ايضا اعلم ان الكلام المعتبر في هذا
الباب انا نقول صدور الفعل عن القادر من غير الداعي اما ان يصح
في حقنا اي في حق الجاهل او في حق العالم فانه لا يتصور الفعل عنه الا للداعي وهذا الا
الاقتضى فهو الحرف الذي عليه يعول القوم ونحن نقول هذا باطل لانهم جوزوا
الترجيح من غير مرجح في حق العالم الابري انهم جوزوا ترجيح احد القدحين
على الآخر وجوزوا من الله تعالى احداث العالم في وقت دون وقت
مما قبله وما بعده قوله الى ان مشية الفعل الذي هو النقيض في الوجود
لازمة كلزوم العلم وساير الصفات يعني ان النقائض لا دخل فيه فكل
ما كان مستعدا للوجود من الممكنات وكما استعداده فاض عليه

الوجه من ذلك الجناب العالي بمعنى انه وجب عليه مشيئة
فعاله المرتب هو عليها والقول بهذا المعنى من الفلاسفة ليس بمنكر
وانكر منه ما قيل فليس هذا القول المنقول عنهم الا عنوانا وتلبيسا
ثم ان المراد بالمشيئة الارادة اللازمة ليس ما هو صفة زائدة على
الذات كما هو مذهب المتكلمين في الصفات السبع وانما هو
ترتب اثرها على الذات بالذات بل المراد من العلم وساير
الصفات التي ثبتت بهذا اللزوم ليس الا هذا المعنى فلا يرد
ما قيل ان هذا الابطال مذهب الحكماء آه ويجوز ايضا ان يكون قصدهم مجرد
نظر بما قال به خصمهم ومن جاوزهم **قوله** والالزم احد الامور الاربعة
آه قال صاحب المقاصد هذا الدليل ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة
مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلث الاول لان الكلام في
قادرية القديم الذي ينتهي اليه الكل مع ان الشك في كل من الاولين عين
المقدم ولهذا عدل عنه وقال وان شئت قلت آه اقول معنى قوله فان لم
يوجد فهو الامر الاول لان اللازم بط على تقدير الايجاب سهو الامر الاول
وكذا معنى قوله فهو الثاني من تلك الامور ولا غبار في صحة هذا المعنى ولا
احتياج الى ارتكاب تكلف واما حديث زيادة المقدمات الثلث

فامره هين اذ المراد ببطلان الدليل بحث لا يتوقف على شيء ولا يبقى فيه
سترة بل يكشف ما فيه بالمرة وامثاله من المصنفين ليس بمنكر و
لهذا قال بعض وان شئت قلت آه اي ذلك ان يقرر هذا الدليل
مطرح تلك المقدمات من البين لان هذا ليس بدليل آخر كما توهمه الامدي
تلميذ المص ولعل هذا هو الحامل على حمل الشارح كلام قول المص على ما حمله من
حمل الاشارة على قوله وان شئت آه **قوله** وفعالليس في الحوادث
وانما لم يدرج هذا القسم في القسم الثالث ولم يقل فان لم ينته بل تسلسل لا
تتناهي فهو الثالث لان المناسب ان يساق الكلام بحيث لا يحتاج فيه
الى تصحيح الاقسام مما يبين منه ولا يستتر احتمال التساوي بين الاقسام تسهيلا
للضبط كما هو دابهم في الحصر الاستقرائي **قوله** انما يتم باحد الطريقين آه
فيه بحث اذ المفهوم من هذا الكلام ان كلا من الطريقين كاف في اتمام الاستدلال
والظاهر انه ليس كذلك اما الطريق الثاني فهو ظ واليه اشار الشارح بقوله ذلك
البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول واما الطريق الاول فلان
المعنى فيه عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها لامتناع حوادث
متعاقبة الى غير النهاية مطلقا فلم لا يجوز ان يكون حوادث متعاقبة غير متناهية تصور
بسبب كل منها حادث نوعي من الواجب لا ابطال لا مجال لهذا لان تلك الحوادث
لا بد ان يستند الى قديم اما بالذات او بالواسطة فلزم الحق المذكور لان

هذا الوجه يجري بعينه في الحوادث المتعاقبة الغاية بدايته بل الى الآن فحال
فيكون بيان امتناع هذه الحوادث بيانا لامتناع تلك الحوادث فيكون هو
مبنيا ايضا في الطريق الاول وبه يشعر قول الفاضل الشارح لان اثر
المؤثر الموجب القديم لا يكون حادثا بل نفس الحوادث حيث اطلق الحوادث
ولم يقيد بالقيام بالذات قوله فباعتبار استمرارها اي بحسب الذات
وقوله وباعتبار تجددها اي بحسب الصفات المشخصة الاعتبارية ولذا
قال تجددها ولم يقل حدوثها وذلك ان الحركة الدورية الذاتي على رأيهم
شخص واحد مستمر ازلا وابدا لا يتبدل في حد ذاته الا انه قد يتبدل صفاته
النسبية الاعتبارية بحسب تبدل الوضع الذي هي فيه تبدلا اعتباريا
يكون بحيث كان وضع نوع من نوع الوضع السابق وان كان وضعا واحدا
من الازل الى الابد في نفس الامر وهذا كاف في استعداد المادة بصورة
دون صورة قوله والحركة الغير المتناهية فيه البرهان التطبيق فيه نظر لان
برهان التطبيق انما يتم فيما كان لاحاد السلسلة تميز بحسب نفس الامر مع قطع
النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر والحركات المذكورة ليس كذلك
قوله ويلزم التسلسل في المرجحات لان ترجح كل مرجح من تلك المرجحات المفروضة
يتوقف على ترجح مرجح آخر فيكون تلك المرجحات باعتبار انها مرجحات ترتب عقلي وهذا
في عموم التسلسل ابطالا ويجري فيه البراهين المعتمد عليها في اثبات الواجب كالبرهان التطبيقي

عند اهل الحق لا يخفى مع ان المطالب ثابتة على جواز التسلسل ايضا لانه اذا اخذ
جملة ما فرض له مدخل في الترجح بحيث لا يشذ عنه شيء فاما ان لا يجب الفعل
او وجب والاول ايجاب والثاني قول بعدم الفعل لان ما لم يجب لم
يوجد قوله اما لذاتها بلا مرجح وداع قوله بلا مرجح تفسير لقوله لذاتها ويدل على
هذا قول المص وربما يقال الفعل مع الداعي اولى وح يظهر الفرق بين ما نحن
بصدده وبين ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر الا ان سياق الكلام بحيث
يعود هذا الى ذلك كما سيأتي في بحث الارادة وما يقال من ان التسلسل
في التعقلات ليس مما يجوز التزامه فليس بسديد لجريان بعض براهين
اثبات الصانع كالبرهان المخترع للفاضل الطوسي مثلا قوله فلا يجوز تخلف الاثر
عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث وايضا يلزم الايجاب وهو خلف ما ادعيتم
قوله لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم لا يبعد ان يكون
هذا اشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من جواز كون تعلق الارادة بجميع جهة
الفعل وتركه قديما ايضا وما يقال من ان حركة الفلك ارادية مع انها
قديمة عندهم خارج مما نحن فيه لانهم لا يريدون بالارادة ما يريده لها من جهة
الفعل او الترك قال في شرح الاشارات الفارق بين الطبيعة والارادة
هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا بتركه ولا يترك شيئا
بطلبه وواحد هارب مما يفعل كذلك يتصور غرض موجب لذلك الا اختلاف
انتهى كلامه ومن البين ان يكون ذلك التصور قد يجوز ان يكون لازما

بذات المريد ومرجعه الى ما نقل عنهم الشارح في معنى القدرة ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل بالمعنى الذي فسره هنالك **قوله** وليس لها ناتج
تعلق الارادة المختار ما حدّ معه ورتبته اشارة الى ان المراد بتعلق القدرة
بذاتها تعلقها لا بامر خارج عن صفة الارادة فانما قال لظهور المعنى والارادة الاختصاص
في الجواب مطابقا لما السند لو ابو خلافه ردّ ما قاله صاحب المقاصد في جوابه
عن اصل الشبهة بان تعلق القدرة بامر داع هي الارادة لا امر خارج عنها
هذا اولى مما قاله صاحب المواقف اقتداء بالامام ان القدرة يتعلق
باحد المتساويين لذاتها **قوله** احد من العقلاء آه اما ما نقل من بعض العقلاء
من ان وجود العالم بحسب الاتفاق فهو بمعزل عن الالتفات اليه وكان
القائل به ليس من العقلاء **قوله** ورتما نختار ان تعلقها لا لذاتها اورد
هذا القول في اثناء الجواب باختيار الشق الاول لان الجواب
المعتمد عليه كانه قدم فعرض ما قبل بصوبه ثم اعاد النظر الى الجواب الحق ورجح
بالجواب عما في من الشق الاول تكميلا له **قوله** الذي هو مؤثر تام باعتبار
تعلق قدرته الا انه ليس بلازم لذاته **قوله** ان يتعلق قدرته بالايجاد
بل ارادته الا ان المص لم يفرق هاهنا بين القدرة والارادة فاجرى احكام
احدهما على الآخر في مواضع عديدة والشارح الفاضل نبه عليه في بعض المواضع
في ظهور وجه تعلق القدرة بالايجاد ووجه قوله بلا سبب يخص ذلك الوقت
بلا تكلف **قوله** على تقدير وجوب آه يعني انه يمكن ان يمنع الوجوب على التقدير

المذكور

المذكور ايضا وان كان ضعيفا ولذا لم يلتفت اليه المص **قوله** وبقرب من هذا
ما قد قيل آه ان كان قوله فيما سيأتي واجب بعد آه ذا افلاك في حيز العدم
فكان من تتمة ما علم وبقرب كان هذا اشارة الى الوجه الثاني في اثبات الايجاد المورد
في صورة السؤال مع جوابه الذي سبق ذكره والامكان المشار اليه هو
السؤال فقط والاول اولى هذا الوجه الذي قرره الشارح من الوجه الثاني
مذكور في كتب الامام على التفصيل المذكور هاهنا غير انه لم يذكر الامام الجواب عنه
قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فيه بحث لان في السند اثبات
المقدمة الممنوعة فلا يضر المستدل كما لا ينفعه وذلك لان علة العدم مع انما
انما يكون عدم تعلق القدرة فلا يكون مقدورا اللهم الا ان يقال ان الحجة
انما تعلق نظره الى دليل المقدمة اعني قوله لانه لا يصلح اثرا ولم يلتفت الى الاثر
ولذا اعرض عنه وقال وان سلمناه **قوله** ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل قيل فيه بحث لان ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء
فلم يفعل فلا فرق بين الموجب والقادر وانت خبير بان القادر يصح
من له الشرطية الثانية فقط بل القادر هو الذي له الشرطيتان معا **قوله**
وهذا اولى مما قيل وانما قيل اولى مع ان البيان الآتي يستفاد منه ان
ما قاله الفاضل التفتازاني خطاء اذ يجوز ان يراد بقوله وان شاء ان لم
يفعل لم يفعل معنى يؤول الى الصواب وان كان بعيدا جدا اولرعاية الادب

بلفظ العبارة وهو بط هذا من تتمة البيان لما مر ومما سبق بطلان
هذا الشق او رد وقوعها بالقدرة حسما وابطله بلزوم التسلسل ولم يورد
على سبيل الترديد وان اللازم على كل تقدير التسلسل الباطل اذ المقدر
حدوث القدرة القائمة به تع فان قلت لم لا يجوز ان يكون القدرة
التي اوجد الله تع بها العالم حادثة ويكون القدرة الموجدة لها قديمة
فلا يتسلسل قلت المقصود ههنا اثبات قدم صفة قدرة قائمة به تع
وهو حاصل على ذلك التقدير واما ان له تعالى قدرة بعضها قديمة وبعضها حادثة
فلا يهمنا في هذا المطلب نفيها والذي يدل عليه من جملة لزوم قيام الحادث
بذاته تع بط ومما يؤيده ما في ابكار الافكار ان الطريق الى ثبوت صفة القدرة
انما هو كون الكائنات وذلك انما يدل على انه لا بد من قدرة يحصل بها الايجاد
فلا مانع من ان يكون واحدة والتعلقات متعددة فالقول بالزيادة قول
بلا دليل عليه وفيه ايضا ان القول بالتكثر يوجب التمايز بصفات خارجة
عن الصفات النفسانية من غير دليل عقلي ولا نقلي سمعي وهو ممتنع هذا
ثم ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد فيه بحث لان رجوع ما ذكر
الى هذا ام كيف وقد يفهم منه انه اذا جاز وجود ما لا يتناهى جاز صدوره
عنه كما هو مذهب اللهم الا ان يقال هذا مبني على ما قاله الفلاسفة
كما ذكره الامام في المطالب العالية ان تأثير الفاعل ليس في الماهية بل في الوجود

لان الوجود من حيث انه وجود امر واحد فالصادر عن العلة الاولى واحد
والتعدد انما يحصل بحسب تعدد القوابل وهذا كما يقول ان الشمس
علة للاضاءة والاضاءة اثر واحد وحقيقة واحدة ثم ان الضوء اذا
وقع على العالم فبعضه وقع على الحجر وبعضه وقع على الشجر وذلك التعدد
لم يحصل في التأثير وانما حصل بحسب تعدد القوابل وكون ههنا ان كلامه
انما دعا البناء لان تساوي نسبة الاعداد انما يكون اذا لم يكن
هناك الا تأثير واحد واما اذا تعدد التأثير فتعدد الاثر بحسبه فيحصل
اختصاص النسبة ببعض لا بالاعداد واذا كان التأثير واحد
فتساوت النسبة لم يجز صدور بعض افراد الماهية الممكنة دون
بعض بل لا بد ان يصدر اذا جاز صدور الكثرة جميع الافراد الممكنة العرض
وهي غير متناهية هذا ما سنح لي والله اعلم ويلزم منه نفي ما
عدا القدرة من ساير الصفات فيه نظر لان الصفات متخالفة الماهيات
فجاز ان يكون التأثير واحدا ولا يكون التعدد بحسب القوابل كما مر
فان هذا القول مأخوذ من الفلاسفة لا يقولون الا بصدور الكثرة
المتخالفة الحقيقة عن الواحد الموجب بل لانه جاز ان يصدر صفة
واحدة عن الواحد الموجب ولانه يصدر باقي الصفات عنه بحسب
تلك الصفة القادرة او لا اخرها تزول الوحدة ويحصل الكثرة كما هو

المقرر عندهم بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل وفيه بحث
لان الامور الغير المتناهية الموجودة بطل عندهم مطلقا سواء كان بينها
ترتب او لا بالبرهان التطبيقي فما الفرق بينها وبين الامور المتميزة
الغير الموجودة في الخارج الغير المتناهية في جريان ذلك البرهان فتدبر
نعم سائر الممكنات اي جميعها فيه بحث يعني ان كل موجود
سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا يؤثر فيه سواه وان توقف
تاثيره في البعض على شرط اعلم ان ههنا مقامين اثبات شمول قدرته
تعالى لجميع الممكنات بمعنى انه يجوز ان يتعلق بكل ممكن واثبات ان كل موجود
ممكن انما وقع بقدرته تعالى ولا يقع شيء من الممكنات الا بقدرته تعالى
ولذا قال الامام في المحصل بعد اثبات الاول واذا ثبت
انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات الا
بقدرته تعالى ونستدل عليه بدليل والظاهر ان البحث الثاني هو المقام الاول
يدل عليه ما اورده في اثباته لان الوجوب والامتناع يحيلان
المقدورية يعني ان الضرورة متعلقة كانت بالوجود او بالعدم علة
لاستحالة المقدورية فيكون سلبها اعني الامكان الخاص علة لامكان
المقدورية الذي هو تفسير صحة المقدورية وانما هو تعين مخصص
لا امتياز فيه ولا تخصص فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات

الى المعدومات بل لا يتصور نسبة بين الصفتين الذات والمعدومات
قطعا فيه بحث اما اولا فلان تساوي نسبة الذات الى المعدومات
ح انما نشأ من جانب المعدومات حيث لا يصح تعلق النسبة بها لتوقفه
على التميز وح لم يظهر فائدة المقدمة القائلة ان المقتضي للقدرة
هو الذات وهو ظ واما ثانيا فلان تساوي نسبة الذات
والقدرة الى جميع الممكنات على المعنى المذكور لا يستلزم شمول
القدرة على الممكنات باسرها ولا يجوز تعلقها بجميع الممكنات بمعنى انه يجب
ان يكون منسوبات الممكنات باسرها اثارا لا تتفاوت وان تحقق
بين تلك الاثار في الضعف والقوة فان سراجا مثلا اذا
اضاء حوله بمرتبة لا يلزم جواز اضاءته بمرتبة اخرى اقوى من
تلك المرتبة وبالجملة انما يلزم عموم النسبة من طرف الذات
بان يكون في حد ذاتها بحيث يصح ان يصدر عنها كل ممكن ان
يصدر وهو اول المسئلة وقد يجاب عن البحث الاول
بان المراد من قوله ان المقتضي للقدرة هو الذات بيان كون
القدرة قديمة فانها اذا كانت حادثة لا يثبت ان يكون
هي سبب حدوث كل حادث وان كان المراد بالحادث
ما سوى القدرة فتدبر هذا واما ما منعه من ان التميز العلمي لا يجوز
ان يكون مصححا للاختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من

الوجوب

فالظاهر ان الشيء اذا لم يكن في حد ذاته متميزا عن غيره لم يعطه العلم
تميزا عنه يصح اختلاف النسبة بحسب الا ان الكلام في جواز اجتماع
امثال ذلك الشيء في تعددها فيه لان العلم تبع للمعلوم واذا لم يتميز
المعلومات في حد انفسها لم يتصور فيها التعدد فكيف يمكن التعدد في
العلم فان قلت المعلومات لا تمايز لها في انفسها اذ هي اعدام محض
لا يتصور ان يتصف بشيء اصلا الا انها لما علمت كانت متميزة
في العلم بذواتها سواء قلنا بوجودها في العلم او لا قلت فلكن هذا
في تصور الاختلاف في نسبة الذات اليها قوله من تعلق القدرة
به اي من تعلق قدرة الواجب تع والا فالكلام في الممكن مع الممكن
لا يمتنع من القدرة مطلقا قوله جاز ان يستعد المادة لحدوث
ممكن دون آخر فيه بحث لان هذا لا ينافي عموم القدرة اذ اثبت ان
يكون الاستعداد شرطا في حدوث الممكن ومانعا لحدوث الآخر ولا
يكون ذلك الاستعداد مقدورا له تع كما يقول به الفلاسفة القائلين
بالايجاب والقول بالمادة لا يستوجب ذلك القول والله اعلم
بقول من قال بها اللهم الا ان يقال المراد بالمادة هي المادة التي اعتبرها
الحكماء على الوجه الذي اعتبروه عليه او يكون المراد بعموم القدرة ان كل

ما هو

ما هو ممكن في ذاته انما يحدث بالقدرة ويتعلق به اولا بالذات
ولا ايجاب في الوجود الا ما هو متفرع على القدرة ومحقق لها
مع تخالفها جاز ان يكون الاختصاص لذواتها كما فيه انه كان المراد
به انه يجوز ان يكون بعض الاجسام بحيث يستوجب بعض الاعراض
ولا يتصور وجوده الا متصفا به فنقول ان القدرة المتعلقة به
متعلق بذلك العرض ايضا ويكون هو مقدورا لها بهذا المعنى الا ان
يدعى ان كل ممكن مقدور اولا بالذات لا ايجاب فيه اصلا كما
مر وان المراد به ان بعض الاعراض مختص ببعض الاجسام
لا يوجد فيه عرض آخر البتة وان كان العرض المختص به لا يجب
ان يوجد فيه فهو غير مناف لشمول القدرة على جميع الممكنات
اللهم الا ان يقال معنى عموم القدرة تعلقها بكل ممكن
الوجود في نفسه والا ارتباط بين الممكنات ولا يتوقف
وجود بعضها على بعض اصلا ويوجد كل منها على كل وجه ممكن تصوره
والظاهر ان بهذا المعنى ليس بمراد بعموم القدرة والا لكان
نفي اثباته خرط القتاد كيف لا والمحل المتصف باحد الضدين
لا يتصور وجود الآخر ومنهم الصابئة قال الامام
في تحصيل الحق ايشان ستاره پرستانند ودران روزگار كه

خدای تعالی ابراهیم را بغیر ستاره هم وهم بوس بوده اند پس
ابراهیم با مدور حدوث ستارگان دلیل گفت چنانکه خدای تعالی
فرماید لا احب الآفلین و بدانکه بت پرستی از این دین بدید
آمد زیرا چون ستاره ظاهر بودی بعبادت مشغول بودندی
و چون غایب شدی ایشان را بایستی که عبادت کنند صورتها
و تمثالها از برای ستارگان بساختند و بعبادت مشغول
شدندی و از این جایت پرستی بدید آمد کما فی التوضیح آه
قیل قد یجاب عن ذلک بانهم لا یدعون کون الاوضاع الفلکیة علة
تامة بل للاستعداد او المواد مدخل عندهم ایضا فلعل مادة احد التوأمین
مخالف مادة الآخر فی الاستعداد علی انه قد یمنع الاتفاق الذی
ذکره انتهی کلامه واعلم ان هذا الکلام لا اعتبار له عند ارباب
المناظرة بل بمعزل عن درجة القبول فی نظرهم لان الفرقة
المذکورة ههنا یستدلون علی تأثیرها بالدوران وجودا وعدما
بین الطوالع وبین سعادة المواليد ونحوستهم ویلزم التخلف بمادة
التوأمین المذکورین علی ان الاستعداد المادة اذا کان له مدخل فی العلیة
لا یکون الکواکب والاوضاع الفلکیة علة مستلزمة للحوادث
فلا یتصور الاستدلال علیها بالدوران وهو ظاهر لا ریب فیه

٤٦

عند من له مذاق لصناعة الاستدلال واما قوله قد یمنع الاتفاق
المذکور فهو انکار للمنقول والظاهر ان الناقل معتمد من المانع
المنکر یمکن لم یقل به احد منهم فیه نوع استدراک لان قول
المص علی رأیهم معنی عنه فلا حاجة الی اعتباره ثانیا والجواب
لما یلزم المحال انه هذا علی المعنی الظاهر من الخیر والشر عن موجد الخیر
والشر واما المعنی الآخر منهما اعنی من غلب شره او من غلب خیره
فلم یلتفت ههنا اکتفاء بذکره فی بحث التوحید وبکونه بعیدا
من القصد وقد یتوهم ههنا جواب آخر وهو ان اللازم منه عدم
الفعل لوجود الصارف عنه وذلک لا ینافی القدرة علیه
کما اجاب به عما قال به النظام والظاهر ان هذا الجواب لا یتمشی فی
هذا المقام لان الثنویة قالوا نجد فی العالم خیرا کثیرا وشرا کثیرا
وان الواحد لا یکون خیرا شریرا بالضرورة فاذا لم یوجد الشر فی
العالم کان له موجد آخر لانه مع العلم بقبحه آه الظاهر ان الافعال
الجمیلة الکثیرة اذا کانت متوقفة علی الافعال القلیلة
القبیحة فی نفسها لا یکون ایجاد تلک الافعال قبیحا عند حکمه
فالمراد بالمعنی المذکور ما یکون قبحها بنا بحسب نفس الامر علی کل وجه
فکان القبح المغلوب لا قبح فغایة عدم الفعل فان قیل اذا لم یفعل ایه

في العالم هو

القبيح والقبح غير عزيز فثبت ان في العالم تأثيرا غيره تأثيره تعالى فلما
يثبت شمول القدرة قلنا المسلّم ههنا قبح الفعل بالنسبة
اليه تعالى فلا نم وجود ذلك القبح في العالم او خلوها عنها قبل النظ
انه ادرج فيه المشتمل على المنافع وبين منهما بناءً على ادراجه بالمصلحة
والمفسدة المحضة منهما والعالية لخلوها باشتمال الصورتين
كما لا يخفى لكن ما افراده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح اقول
هذا في غاية السماجة كما يدل عليه الجواب الآتي وهو ظ عند من
له ذوق لاساليب التراكيب قاله الفاضل الامدي في الجواب قلنا
نختار انه لخلوها فقولكم فيكون عبثا قلنا واما المشتمل على المنافع وبين
فلا نعرض له هناك اكتفاء على ذكره فيما سبق على ان في استحالته
استحالة الصورتين المذكورتين بعينها فلا يتجه
لن يقال هناك مصلحة او مفسدة فهذا اذا كان المراد بالمصلحة ما يكون
بالنسبة اليه تعالى فيكون غرضا باعثا على الفعل واما اذا كان
المراد هنا ما هي مصلحة بالنسبة الينا اي ننتفع بها فيمكن ان نختار
الاشتمال على المصلحة مثلا ونمنع استحالته على الله تعالى اما قوله
مشتملة على المصلحة اي مصلحة محضة او راجحة واما قوله ان كان
مشتملة على مفسدة محضة او راجحة واما عبثا ان لم يشتمل

على المصلحة

47

على المصلحة والمشتملة والمفسدة وان كانا منشا وبين فيه
مستحيل ان يكون مقدورا لله تعالى كذلك مشتمل على حكم
ومصالح متكثرة هذا التفسير لم يقع موقعه لانه اذا علم اولا ان صنع
المستغني ما اشتمل على مصالح كثيرة لم يتوجه السؤال بعده
فان قيل لان احد شقي الترديد ما يشتمل على بعض الوجوه واقله منفعة
ما ومصلحة واحدة كما يشعر به قول الشارح اذ ما من اثر الا ويمكن
ان ينتفع منه منتفع آه وما قيل من ان هذا تنبيه من اول الامر
على جواب السؤال الآتي ليس بخال عن السماجة عند من له ذوق سليم
فظ لمن نظر في الآفاق والانفس آه يعني ان العلويات
والسفليات كلها بفعلها الله تعالى لما مر من عموم قدرته واشتمالها على حكم
يعجز العقول عن ادراكها بكنهها ليس ممن يحتاج الى تنبيه
عند من له نظر غير صحيح الجبلة سيما اذا تأمل فيه اشار به الى
ان المراد بالنظر هو التأمل المناسبة لها العمية للمصالح و
يجوز ان يرجع الى الحيوانات باعتبار المصالح الى مناسبة للحيوانات في
تحصيل مصالحها ويمن على ذلك اي على التأمل اي من اي
حظا حسنا التظاهر المتبادر من هذا ان يكون لكل من الخط واللفظ والمعنى
دخل في العلم الضروري فيه اما ان يراد بالكاتب معناه اللغوي

اعني الخطاط او النعرفى اعني منشئ النشر وانما ماكان يكون بعض العيوب
فيها بعادوارادة المعنيين مع انه ليس بصحيح في نفسه لا يستقيم
ههنا ايضا لان حسن الخط لا يدل على علم فاعله دلالة ظاهرة واضحة
وان ثبت اصل الدلالة كما يفهم من كلام الامام ايضا والمراد المراد
الدلالة على العلم بوجه لا شبهة على احد لان المطلب من اعز
المطالب ويمكن ان يقال المراد بالكاتب هو الراقم بالبنا ثم في
ذلك الرقم الحسن واما الفصيح مدلولا والدقيق الموثق مدلول
مدلوله فكانه من اي خطا بذلك الوصف وعلم ان ذلك الفعل الكر
مصورا وحدا وهو منشئه وكاتبه علم بالضرورة ان لذلك
الكاتب عالم بفعله هذا او هذا القدر كاف في المطالبا ما نحن بصدده
كذلك و يكن لقصوره على وجه الكمل عطف تفسير لان
مراتب الحسن والكمال ليست بمتناهية فلا يرد ما قيل بتاثيرها
او على العرض والغرض بيان عدم دلالة فعل اشتمل على مصلحة ما في الجملة على علم
فاعله ويكفي في مجرد الوضع والتصور واعتبارها
للمسدس أه هذا خاصة دون غيره لا ان لها اختيارا ترجح المسدس على
ساير الاشكال والالم يناسب المقام ولا تنع فرج كما بين المدورات
وما سواها يعني ان المسدس اولى الاشكال اما بالنسبة الى الجهة

فلانه



فلانه اوسع منها واما بالنسبة الى ما فوقه فلعدم وقوع الفرج فيه دون
ما فوقه ووجود كلا الوجهين فيه بالنسبة الى شكل معين لا يضر بالمقصود
فيكون المراد بما سواها سوى الاشكال التي بين اولوية بالنسبة
اليها ولا يرد السؤال بالمثلث بل بالمربع ايضا او يلهمها جاء
في لا أه فيه ان المط المفهوم من هذه العبارة ان يكون بين القادر
معلوما لها وكان لم يسلم عدم علمها فيما تقدم وقد يجاب بان هذا
على تقدير عطف على يخلق انه كما هو الظ ويجوز ان يكون معطوفا على انا لا نم
بحسب المعنى على انه يجوز ان يراد بالعلم الذي لم يسلم عدم العلم المتعلق
بالفعل الصادر في الجملة ولو كانت باعتبار مبدائه
ولو جزء فجزء وهو المط فتدبر المسلك الثاني انه قادر
اعلم ان المعتمد عليه في هذا المطلب مسلك القدرة اذ مسلك الافعال
يرد اعتراضا كثيرة على ما فصله الآمدي في مصنفاته قال الآمدي الا
بالبناء المحكم المتقن في الشاهد مبني على العادة مع ان ذلك لا يكون
صادرا من غير المختار لما يعلم من غير علم فان نظر فيما نحن فيه الى كون
الباري تع مختارا فهو انتقال الى مسلك آخر وترك ما شرع
الشروع فيه وذلك هو المختار وهو ان يقال اذا ثبت ان الباري
تع خالق العالم بالقدرة والاختيار الخلق بالقدرة والارادة يستدعي

العقد والعقد يستدعي العلم ضرورة والا يكون العقد اي ايجاد الشيء
اولى من العقد الى غيره انتهى كلامه الظاهر الذي يقتضيه الانصاف
ان الفعل اذا اشتمل على مصالح كثيرة وعبر حجة بعجز عقول
العقلاء عن درك كنهها والوصول الى غايتها كما في الانفس
على ما يدل عليه علم التشريح يحكم من نظر اليه بصريح عقله فان فاعله
عالم بما صدر عنه وما فيه من الحكم ولا يرد بين علمه وعدمه خصوصا اذا كان
فاعله بسيطا سواء كان مختارا كما هو الحق او موجبا على معنى
ان يكون ايجاده على قبله المعلول واجبا عليه هذا واما ما قيل
من ان طريقة الاتقان تعم بلا رجوع الى طريقة القدرة غايته يلزم منه
القدرة ايضا لكن لا على وجه يكون ثبوتها مقدمة من اثبات العلم
فليس بسديد على ما لا يخفى على المتأمل ولا يتصور ذلك
الا مع العلم فيه بحث لان المراد بالعلم المقصود اثباته هنا هو الذي
لا يوجد في الحيوانات النعم كما يدل عليه ما ذكره في المسلك السابق من النقض
بافعال الحيوانات المتقنة مع ان ... فعالها اختيارية وايضا اذا لم
يكن المراد به ما قلنا لم يصح في اثباته الى بيان اتقان افعاله والاشتمال
على المصالح بل يكفيه مجرد اختلاف افعاله تع لا يقال الى آخر
آخر الجواب في ان مقصود السائل بيان تحقق القدرة بدون العلم بعدم
علم

القاعدة الكلية القائلة بان كل قادر فهو عالم فتلك الكلية لا يكون
بديهية والا لم يتوجه اليه السهم المذكور فلا بد ان يكون مستدلة
مذكورة في الدليل هذا اورد الشارح دليلا عليه فيكون السؤال مستدركة
اما مناقضة راجعة الى دليل تلك المقدمة الممنوعة او معارضة على
سبيل المناقضة وزيادة الشارح فيه متقن وتعرض المص
بقوله واذا جاز ذلك الخ والجواب بمنع الملازمة كما يبنى
على ان الثابت المتقن عدم صدور الافعال الكثيرة المتقنة من
عادم القدرة واما صدور المتقن القليل فجوزه الاستاذ جرما والقاضي
ابو بكر وكثير من الاشاعرة ما متردد متوقف فيه على ما تقدم تفصيل ذلك
في موقف الاعراض فللمستدل ان يقال المراد بالقادر فهو الذي
يصح ان يصدر عنه افعال متقنة كثيرة فاعترض السائل لا فيه
القدرة بهذا المعنى ولا علم فيه فالسؤال ساقط عنه لان
الغافل في حكم النائم في عدم العلم وان السؤال المذكور بعينه
لا يرد عليه لان التقدم هذا القدرة الاول انه مجرد الخ
قبل دليلهم الاول يعبد علمه تع بذاته تع مع حصول دليلهم الثاني
علمه حضوريا وفيه بحث لانه انما يتم هذا اذا لم يثبت ان العلم بالكليات بعيد
على طريقة الحصول في العالم وان العلم بالكليات كذلك يستلزم

العلم بالذوات المجردة المعينة كذلك وكل واحدة من
تلك المقدمتين في حيز المنع فتدبر بان حقيقة ذلك وانه
عاد المستدل وقال ان مقصودنا بكون التعقل حضور الماهية
ان التعقل لا ينفك عن الحضور المذكور وبه يتم المط فللمجيب
المانع ان يمنع ذلك ايضا لانه ماهية حقيقية لا اعتبارية فلا تختلف
بتعدد المعتبر فيما عرفوا اثباته بدل المعتمد عليه هو البرهان القطعي
سلمناه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير اعلم
ان ضمير فيه راجع الى كون الحضور حضورا كما ارتضاه بعض الفضلاء
بناء على ان رجع الضمير الى كون الحضور تعقلا يؤدي الى ان
يوجد حقيقة الشيء بشرطه وهو غير معقول واجيب عنه بان
تسليم حقيقة التعقل عبارة عن الحضور المذكور لا يستلزم
كون كل حضور تعقلا حتى يرد عليه ما قيل بل الجواب على تقدير
ذلك اشتراط المغايرة المذكورة ومحصله ان التعقل عبارة
عن الحضور المقيد بالقيد المذكور على تقدير حقيقة التعقل عبارة
عن الحضور المذكور فلا محذور فيه اذ ذلك التسليم لا يستلزم
كون كل حضور تعقلا ونظره في كلامهم كثير من ان يحصى كما لا يخفى
على المتتبع وقال بعضهم نعم تقرير الجواب على الوجه المحرر

وقد يناقش ان مدار كلام المستدل على كون التعقل مطلق الحضور
بلا تقييد فتسليمه بعد ان كل حضور تعقل وجد المغايرة هناك او لم
يوجد فالاشتراط على ما فهمه الشارح مؤد الى ما اورده عليه انتهى كلامه
فنحن نقول الظاهر ان مراد المص ما حمل الشارح كلامه عليه من كون
الضمير راجعا الى كون الحضور تعقلا كما يشعر به قوله في بحث
احكام المعقول بعد قول المستدل على انها عاقلة لذواتها ولا شك
ان ما بها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية
المغايرة وغير المغايرة وفيه نظر لانه يجوز ان يكون شرط التعقل
حضور الماهية المغايرة كما في الحواس وايضا المنع الصحيح لا يرد
بالقبول ما اختاره الشارح الفاضل لا ما ارتضاه بعض الفضلاء
اما ان اختاره الشارح صحيح فلان ما قاله المستدل ان التعقل
حضور الماهية والحضور في نفسه اعم مما لا مغايرة بين طرفيه بالذات
ايضا ولهذا لا يستلزم ان يكون ذلك الحضور المطلق
بلا اعتبار شيء معه تمام ماهية التعقل حتى يلزم ما اورده عليه كما قال
الفلاسفة حقيقة الواجب الوجود المطلق ثم قالوا انه عبارة
عن غيره بقيد سلبي وهو عدم العروض لغيره والسر فيه ان الماهية
الحالية اذا اطلق ولم يقيد بالقيد الاطلاق او الحضور وحمل عليها

شيء او يحمل عليه شيء يجوز ان يراد به الماهية المطلقة بلا شرط
شيء ولا بلا شرط شيء بل ما هو اعم منهما فيتحقق بتحققها ولا يسلب الا بسلبها فتدبر
وكن على بصيرة واما عدم صحة ما ارتضاه البعض فلان مورد المنع والتسليم
لا بد وان يكون امرا واحدا فاذا اريد بالحضور الممنوع المعنى الخاص
اعني بين طرفيه مغايرة لم يبق الاستناد المذكور بعد تسليم ذلك
الحضور اصلا لا بل الوجه ان يقال سلمنا لكن لم قلتم ان ذات
الشيء حاضرة لنفسه فان الحضور نسبة مخصوصة وهي لا يتحقق
الا بين المتغايرين كما في المطالب العالية على انه لا يجوز حينئذ منع مقدمة
الاستدلال بالمرة لانه لم يلزم منه منع كون عدم الغيبة الخ
لا مغايرة فيها بين الغائب وما هو غائب عنه علما وان كان المراد
به الحضور الاعم ولو في زعم المستدل يعني انا لا نم ان حقيقة النفس
ما عبر عنه بالحضور فلا وجه للاستناد المذكور ايضا اذ يثبت
مطلوب المستدل سواء اشترط في تحقق الحضور هذا التعدد او لم
يشترط وكذا اذا اريد به ما هو الحقيقة النفسية المعتبرة في الموجودات
عند القوم لان المعنى الذي يعبرون عنه بالحضور اعم من ان يكون فيه المغايرة او لم يكن
كما صرح به المص والشارح في مواضع كثيرة وهو مما يؤيده ما سيأتي لكن لا نسلم ان الشيء
لا يثبت الى نفسه وذاته نسبة علمية واما ما قال الامام من انه يجوز

ذلك

٥١

ذلك يؤدي الى تجويز عدم المغايرة بين المؤثر والمتأثر والمتحرك
والمتحيز بالذات فليس لسد لظهور التفاوت بين النسبتين
هذا ما سنح لي فعليك الاختيار ثم الاختيار والالزم من العلم
بالشيء بجميع لوازمه القريبة والبعيدة مستند على صورة الدليل الخلفي معنى
على هذا التقدير يلزم ثبوت ما ليس بثابت في نفس الامر ثم
السند في المقام ان الحكماء قالوا العلم بكنه حقيقة العلة التامة يستلزم
العلم بكنه حقيقة المعلول بحيث لا يغيب شيء مما فيه وله عن العالم
بها بالكنه لان في العلة التامة خصوصية سواء كانت نفسها او داخلة
فيها بها ذلك المعلول دون غيره واذا كانت الخصوصية المقتضية
للمعلول المعين كان المعلول معلوما بخصوصه ايضا واذا كان المعلول
علة لآخر لانه اما في نفسها او بمعارضة علية المذكورة كان المعلول الثاني
معلوما لمن علم علته علية وسلم جزئي اللازم المذكورة اذا كان الحال
بينها وبين ملزومها على ما ذكر فبطلان اللازم ممنوع وان فلا ملازمة
هذا ما قالوا واما ما اورد عليه فهو ان المعلول قد يكون مشتملا
على اعتبارات يكون باعتبار كل منها مصدرا لشيء ولا شيء من تلك الاعتبارات
في علته اصلا سيما اذا كانت العلة بسيطة حقيقية كالواجب
مثلا فكيف يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بما صدر عنه بجميع

شيء مما فيه وله والا لكان معلوما به وعلى انه موجود آه اذ كان
المراد المطلب في هذا البحث اثبات اصل العلم كما هو الظ فقد يثبت
المدلول بدون هذه المقدمة فقد يقال ان المراد اثبات العلم
بقسميه اعني التام والتصديق اليقيني ولهذا اعرض الامام
العلم بجواز ان يكون ما يتعلق بالحكم والمصالح ظنا لا علما يقينيا في كلام
المتكلمين كما يعيد ان العلم بالكليات مبني الكلام على المشهور
المتعارف بينهم من ان المعلول هو الماهية فاذا هي الدالة
باعتبار وجودها على المؤثر وباعتبار اشتمال وجودها على حكم ومصالح
حجة على علم من صدر عنه كما يدل عليه ما سنذكره في مسلك الحكماء
واما ما قيل ان الصادر بالحقيقة الجزئيات الشخصية لا الكليات
وانما اسند اليها الوجود والصدور بالتبع فيكون اشتمالها على الاتقان
بالتبع وكذا كونها مقدورة انما هو بالتبع وهو لا يدل على علم فاعلها
فليس بسديد لان الاتقان الثابت في الانفس مثلا يدل على
ان هذا النوع من الموجودات مثلا المحتاج في بقائه ونسله الى بدل ما يتحلل
من كل فرد منه المحتاج الى الة ماليه وماسكه ودافعه وغير ذلك مما لا يحصى
والى ما يحفظ به صحته ويحترز به عن الافة وما سواها لا يصدر الا عن فاعل
يعلم تلك الاشياء قبل ايجاد المناسبات التي بينها وفائدة كل التي يترتب عليها

عليها

عليها وفي ذلك العلم علوم تصورية كلية وتصديقات ونسب متوقفة
عليها هذا الظ بل نقول ان العلم الذي يدل عليه الاتقان هو العلم قبل
الايجاد والعلم بالجزئي قبل وجوده لا يخرج عن خفاء ولا يوجب ان لا
علما كليا فيه نظر لان المقدمة الاولى من باب المسلكين نص في
خلافه وثبوت العلم الجزئي له تع اللهم الا ان يقال ان العلم
الذي قصد اثباته ههنا هو العلم بغيره بحيث ينتفي به المسلك
حيث لم يكتف بالمقدمة الاولى وضم اليه المقدمة الثانية من اول
مسلك الحكماء العلم بالماهية المجردة اي الكلية وما علم بهذا العلم
يعلم علما كليا وقيل يجوز ان يكون الضمير راجعا الى الواجب
الوجود اي علم الحقيقة الواجب المجردة وفيه ان كون العالم مجردا
لا يستلزم ان يكون علمه على وجه كلي من ادعاه فعليه البيان
وعنده خرط القتاد نعم اذا الحضر العلم بالانطباعي فقد يمكن الاستدلال
عليه الا ان الحصر لا يكاد يصح وتخصيص العلم بالانطباعي هنا لا يلائم المحل
على انه اذا اثبت هذا تم المطلوب فلا يحتاج به الى قوله والعلية وهو ظ
في صفاته الحقيقية اما عند من قال بان للواجب
صفة زائدة حقيقة فظ وعند من لم يقل به بل قال انه تع
عالم بذاته لا بصفة زائدة عليه فلا يظهر اللهم الا ان يقال

معناه انه يلزم التغير في ذاته تع من حيث انه عالم بكذا على
وجه كذا وهو بمنزلة التغير في صفاته الحقيقية عند من قال بها
والمعنى للمعلومية اى صحتها ذوات المعلومات
ونفس مفهوماتها اذ ما من شئ الا يمكن ان يشير اليه العقل فيكون
معلوما له ولو بالوجه واما امكان تصور كل شئ بحقيقته ففي اثباته
نوع خفاء وحديث استواء نسبة الذات الى الكل يجب
صحة تعلق العلم به وان كان في بادى الراى يتوجه اليه المنع لكنه
اذا تامل حق التامل وجد كذلك نعم المفهومات كلها فيقال
ان جميع الممكنات والممتنعات والواجبات لا يشذ عنها شئ منها
مفهوم لتعرفان كان المفهومات باسرها معلومة كان ذلك المفهوم
ايضا معلوما وفي معلوميته اشكال لان العلم يستلزم التميز
وهو يستلزم المتميز عنه ولا شئ غيره حتى يتميز عنه واجيب
بان كل واحد من الكل غير الكل واقول هذا وان كان كلاما
صدقا في نفسه الا ان الحق في هذا المقام انه لا يوجد هناك الكل
المشتمل على المفهومات كلها لان كل كل نفرض كذلك فهو واحد
من تلك المفهومات وبانضمامه اليها يحصل كل آخر يشتمل على الكل المفروض
اولا وحال ذلك الكل الآخر كحال الكل الاول فرضا وهلم جرا الى ما لا نهاية له

بل معنى

بل معنى عموم العلم انه لا يخرج عنه من المفهومات كلا او جزءا الا وهو معلوم
له تع فلا اشكال لان العلم نسبة آه قيل هذا انما
يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه الفلاسفة ومتاخروا
المعتزلة قلت للمخالف ان يقول المراد كون الشئ عالما بشئ
لا يتحقق النسبة بينهما وحيث لا نسبة لا علم والجواب منع كون
العلم نسبة آه هذا الكلام جدلي مقصود منه البحث مع المخالف
والتحقيق ما سيأتي من قوله سلمناه آه ولهذا لم يتعرض الشارح
لما فيه من العلم وان كان صفة ذات نسبة الا انه يلزمه النسبة
بين العالم والمعلوم كما مر في اول مباحث العلم في الموقف الثالث
العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم وهو الذي يسمى
التعلق ولم يثبت غيره بدليل وقال الامام ان المعلوم من العلم
بديهة هو النسبة بين العالم والمعلوم وغيرها لا يعلم كيف لا
وان العالم من له ينكشف المعلوم والمعلوم ما هو المكشوف
عند العالم والانكشاف نسبة يتصور بينهما والشارح الفاضل اشار
الى هذا ايضا في آخر المقصد الاول من مقاصد بحث العلم حيث قال وبهذا
التقرير ايضا يندفع الاشكال في علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم
اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وبقي ههنا شئ آخر

وان اكثر المتكلمين ذهبوا الى ان العلم هو نفس تلك النسبة ووصفوا
علم الله تعالى بالقدم مع انهم لا يقولون بوجود النسبة اصلا والمعدوم لا يتصف
بالقدم اللهم الا ان يقال الذين قالوا بان العلم هو النسبة لم
يصفوا علمه تعالى بحقيقة القدم ربما لانهم النسبة هو ابتغيهم علم الله تعالى كما صرح به
صاحب المعارف والمتغير لا يكون قديما او ارادوا بالقدم الازلية حملا
لكلامهم على الصلاح   فهي بعينها النسبة الاولى ان المراد
بالنسبة بين العالم والمعلوم النسبة الباعثة على الانكشاف
بينهما والسبب له فهو مسلم ولكن لا يجدي نفعا لان ههنا نسبة اخرى
هي الانكشاف كما مر وان كان المراد مطلق النسبة المتصورة
بينهما فلا نم انها بعينها النسبة الاولى الا ان الشارح نسج كلامه
على منوال الظاهر   وكيف لا والظاهر ان هذا النقض اجمالي لا
سند لنقض تفصيلي لكونه محل بحث سوالا وجوابا وقول الشارح
فيما سياتي فلا يتجه النقض به اشارة الى هذا   على تقدير علمه
فيه نوع اشارة الى منع قوله واحد بالعلم بنفسه   والا فلا يعلم
الا احد جزئيه فيسلخ الشرطية بحث لان المراد بالنسبة المتعلق
بكل جزء منه فرضا لا بد ان يكون نسبة واحدة متعلقة بالاجزاء
كلها لا النسب المتعددة الى كل جزء والا لم يحصل المطلوب قول الشارح

اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عين الشعار رفع
لا يلزم من قدم تلك النسبة الواحدة ان لا يعلم الا احد جزئيه وهو خط
دفع البحث بتلخيص السؤال والجواب وذلك لان حاصل السؤال
ان في الغشاء تركيبا بوجه فجاز ان يتصور النسبة بينها وبين جزئيها
والجواب وذلك ان النسبة العلمية بين الشيء ونفسه ان كانت
متعلقة به باعتبار جميع اجزائه بان نعلم الحيوان الناطق مثلا نفسه
باعتبار الحيوان والناطق نسبة واحدة بينهما وذلك لا يتصور الا بتقييد
احد الجزئين بالآخر فقد حصل المط بلا ريب وان لم يتعلق بهذا الاعتبار
بل باعتبار جزء واحد كالناطق مثلا لم يعلم نفسه بل احد جزئيه وهو ايضا فا
صدق الامر به واما العلم بالاجزاء كلها بالنسب المتعددة فهو خارج عن
الاعتبار لان الكلام في العلم المتعلق بنفس الشيء وهو لا يكون
الا نسبة واحدة مع الشيء نفسه   مغايرة لها باعتبار
صلاحها للعالمية في الجملة وذا لا ينافي البساطة الحقيقية للواجب
كما بين في موضعه وصرح به الشيخ الرئيس ايضا   وهو مع لان الممكن
لا يمكن ان يحيط بالامتناهي جزءا واذا احاط بسلسلة واحد لا يحيط
بخارج منها والامر ليس كذلك ويمكن ان يحمل الاستحالة على البط وهو
لا ما نقول الظاهر انه تحرير للدليل لا تفسير له   وان السعة الى ذلك

اشارة الى ما قالوا في دفع السلسلة من الاستلزام فيما اذا التصور
قصدًا او بالذات لان امكان المحال مح بل يلزم المح بالفعل لان
كل ما يمكن اتصافه تع به وهو كمال يجب ان يتصف به بالفعل
منعا الملازمة قيل حجة بطلان التالي دليل على بطلان الملازمة او
سند المنع ما عينه موجه لجواز انتفاء الشرطية اللزومية الصادقة
من الكاذبتين اقول حاصل الجواب ان بديهة العقل
انما يدل على ان من علم شيئا يمكن ان يعلم انه عالم به فيما كان علمه
بنفسه ممكنا لا مطلقا وما قيل ان ما يرد اذا كان بشهادة العقل
بصريحه للاستلزام مطلقا وليس كذلك وهو ظ للمنصف
بنفسه والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء قيل في اللزوم
منع على ان الدليل المذكور بعد تسليم جميع مقدماته يفيد رفع الايجاب
الكلي لا السلب الكلي الذي هو المط قلنا ان مدار الاستدلال
على ان لا فرق بين الاشياء في ان يكون العلم باحدها عين العلم
بالآخر منها او مغايرا له كما يفهم من كلام المص والشارح وهو الحق ايضا
على ما يشهد عليه الذوق السليم لانها امور اعتبارية لا موجودة
قيل يفهم من هذا الجواب ان التسلسل في الامور الاعتبارية
عند اهل الحق غير ممتنع اقول ان اللازم من الدليل السابق لزوم الكثرة

الغير

٥٥

الغير المتناهية في ذاته تع وهو بط لا لان عدم التناهي بط مطلقا
سواء وجد فيه الترتب اولا وسواء كان موجودا او لا لان في بطلانه
لا بد من احدهما عند المتكلمين ايضا وههنا لا شيء منهما اصلا بل الغي
الوجوب ينافي الكثرة ويدل عليه الاكتفاء بالكثرة من غير ذكر اللا
تناهي فيكون ما قيل من حديث التسلسل بطرف عن المعقول
لان العلم اما نفس التميز آه قيل فيه ان العلم اذا كان نفس
التميز يكون قولنا لا يعقل الواجب تع غير المتناهي في قوة قولنا
لا يميز غير المتناهي عند الواجب فنفي الدليل المذكور شائبة مصادرة
على المط اقول ان هذا الكلام في غاية السقوط لان المراد بكون
العلم نفس التميز ليس انه نفسه حقيقة بل هو لازم له يجب بتعبيره
عنه به ولو سلم انه نفسه حقيقة ولكن لا نم المصادرة لان حاصل
ما اورده في معرض الدليل انه تع لا يعلم غير المتناهي لان معنى العلم
التميز والمعلوم المتميز عن غيره وغير المتناهي لا حد فيه اصلا ولا يعقله
ايضا فلا يكون معلوما له تع وهو كلام صحيح خال عن توهم مصادرة
والا لكان له حد وطرف قيل ان فيه كثيرا من المعلومات
مما لا حد له وطرف كالمجردات قلنا ان حاصل الاستدلال ان غير المتناهي
اذا كان متميزا بالفعل لا بد ان يكون له حد وطرف والا فكيف

بتميزه عن محلها كالابعاد الغير المتناهية فانه لا يرى تمام اجزائها لان
كل متميز لا بد له من حد وطرف وقبل هذا الطعن في كلام العقلاء
اثم نظر متميز عن غيره بوصف اللاتناهي فحاصل الجواب
منع عدم تميز اللاتناهي لانه موصوف بالوحدة مع انه ليس
كذلك اذ ما من شيء الا له اتصاف بالوحدة الا ان قيد
الوحدة بما لا يصدق المعدود على غير المتناهي وذلك خلاف الظاهر
وامثال هذه الكلمات انما نشأت من قصور الهمة في تعيين
المراد والغفلة عن سياق الكلام او بذل الجهد في الاعراض بحيث
الزم على نفسه ان يجد شيئا في كل موضع وان لم يكن شيئا
والا فالمقصود لا ارتياب فيه لان حاصل ما قاله رحمه الله انما
النزاع في ذوات الاشياء التي لا تناهي لانه الموصوف
باللاتناهي لا مفهوم اللاتناهي الذي هو مفهوم واحد عارض لها
فمنع قوله لانه موصوف بالوحدة انه موصوف بها لا بالكثرة
واللاتناهي او موصوف بالوحدة في اعتبار ما هذا او الذي كلا
منافية لا يتصف بالوحدة في الاعتبار وان اتصف باعتبار
آخر بالمبدأ وبالجملة فقيل لا يخفى عليك ان هذا الكلام
لا تعلق له بما سبق من النظر فكيف يصح قوله وبالجملة وفي هذا الكتاب

امثال

امثال هذه العبارات كثيرة غير خفية على المتتبع اقول بل ولا تعلق
بما سبق يعرف بالتأمل لان حاصل ما سبق ان الكلام في الامور
المتكثرة لا في الامور الواحد وحاصل هذا بالجملة ان النزاع في الامور
المتكثرة من حيث هي كثيرة لا من حيث انها تحيط بها جهة واحدة
فتكون واحدة باعتبارها وارتباط هذين المعنيين احدهما بالآخر مما
لا كثرة فيه فلا بد منه في الحكم آه قيل وفي هذا الكلام مناقشة
وهو ان المنازعة في علم الواجب تع بغير المتناهي فيكون منع الكلام
المذكور وما ذكرتم على اجماله لا منازعة في تحققه للواجب وكيف
يكون المنازعة في العلم الاجمالي للواجب تع ولا بد فيه في الحكم
بعدم تميزه اي في حكم المنازع بعدم تميزه ولا شبهة في ان ذلك
يقتضي العلم الاجمالي لحكم المنازع لا للواجب تع بالطريق الاولى
مما لا يلتفت اليه اقول هذا غفلة عن اصل المسئلة لان
الفرقة الرابعة انما نفي علمه تع باللامتناهي بعدم قابلية غير المتناهي للتمييز
اللازم للعلم ولذلك اوجب تعالى للتمييز فقوله النزاع في غير
المتناهي تفصيلا لا اجمالا يجوز ان يكون المراد منه النزاع في
كونه معلوما له تع الا ان النزاع فيه مما كان راجعا الى النزاع في الحكم
قال وكيف ولا بد آه ويجوز ان يكون النزاع في غيره فقوله

وما ذكرتم علم اجمالي لان المنازعة فيه يؤدي الى المنازعة في العلم بل هو هو
ادعاء فيه بر ولا تنقل تفصلاً لا اجمالاً قيل لا خفاء في ان هذا
الكلام انما يستقيم لو كان المنازعة في علمه تع بحيث يتناول علمه الاجمالي
والتفصيلي والظاهر ان المنازعة كما ذكره سابقاً في علمه التفصيلي فقط اقول
الظاهر ان يراد النوع الرابع انه تع لا يعلم الاشياء الغير المتناهية بحيث
يتعلق علمه بالمجموع باعتبار جميع اجزائه كالعلم الحاصل من الحد بالمحدود
وهو المراد بالتفصيلي في موضع آخر ومما يتحدان بالذات لان العلم
المذكور تفصيلي باعتبار انه يعلم المجموع به بحسب جميع اجزائه واجمالي
باعتبار انه علم واحد متعلق بالمجموع لا بكل واحد واحد بالذات حتى
يكون علوماً غير متناهية كالعلم بالحد وفرق بين كون العلم غير متناهٍ
وبين العلم بالغير المتناهي والمنفي هو الثاني لا الاول في هذا المقام
هذا ما سنح بالخاطر الفاتر فعليك الاختيار ثم الاختيار اعرض عنه
ايضا فيه ان الاعراض عن الجواب الاول انما وقع حقيقة بقوله نعم وبالجملة
ومن البين ان لفظ الاعراض انما يقع موقعه لو توجه المص الى جواب نقوض
يكون ذلك وجهاً اول مع انه لم يقع منه ذلك والقول
بان كلا الاعراضين انما يكون بالقياس الى قوله والحق ان نعوك
لانه خلاف ما يقتضيه نظم الكلام كذا قيل وبطن ان يقال انما ركدا

الاول

٥٧

الاول مردود لانه مختص بتجويز العلم الاجمالي وشرعه في الثاني وهو
ايضا غير تام لاختصاصه بتجويز العلم التفصيلي المحض ثم قال والحق
ان يقول لا نم بمعنى ان ذكره سابقاً ليس بحق بل الحق هو انا لا نم آه
كان اعراضا عما يفهم من الجواب مطلقا فمعنى قوله ولما لزم من هذا الجواب
آه انه لما ثبت وجه الاعراض عن الجواب الثاني كما ثبت عن الاول
اعرض عن الجواب الثاني ايضا اي اعرض عنه كما اعرض عن الاول
بقوله والحق آه يعني اعرض عنهما معا لا عن احدهما او يقال الاعراض في
العرف عن الشيء رجوعه عنه وهو لا يستلزم التوجه الى شيء
آخر بل التوجه الى آخر دليل الاعراض وقد يكون له دليل آخر كما نحن
بصدده وهو ترك الجواب مردوداً فيكون قوله فيما سبق
وبالجملة فالنزاع آه في التحقيق فوقع موقعه بلا خلاف
لا يعلم الجزئيات المتغيرة اي لا يجوز ان يكون عالما بهذه المتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا لا زمانيا كذا في الشفاء
واعلم ان المراد نفي علمه تع باحوال الاشياء المتغيرة من
حيث انها متغيرة وهو لا يكون الا باعتبار الزمان ودخوله في
الحكم فيكون العلم المنفي التصديق المخصوص واما التصور فانه ثابت
على نفيه قول الشارح فيما سيأتي قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المشكلة

لا التصور واما علمه بمعنى التصورات فيرجح وانكشاف الاشياء
عنده فهو ممتنع ايضا عندهم بالنسبة الى الجزئيات المادية كما
صرح به الشيخ في مواضع عديدة من الشفاء والنجاة وغيرهما واظهر
ما يرد عليه المشكل هذا وبعض العلماء فيه دخل بانه لما كان سلب
العلم بالجزئيات عن الواجب تع على التغير كان الواجب
ان يقال لا يعلم الامور المتغيرة سواء كانت كلية او جزئية
ومن البين ان للكليات احوالا متغيرة كالجزئيات وان للجزئيات
احوالا غير متغيرة كما للكليات اقول فيه بحث اما ان للجزئيات
احوالا غير متغيرة فلانه خال عن الفائدة لان كلامنا في المتغير
من حيث هو متغير واما قوله ان للكليات احوالا متغيرة كالجزئيات
فلانم ان الكليات من حيث هي كليات لها احوال متغيرة
وان وجد فيها التغير بحسب احوال الاضافية فلا اعتداد بها فلا يلزم
التعرض لها اصالة بل قد اكتفى بعلمه من الدليل لشموله حقيقة عليه
ايضا يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى قيل
هذا انما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام
الرازي فلا وجه لحمل الصفة على الحال لان بطلان التغير فيهما
عند الفلاسفة ايضا اقول ان العلم وان كان عين ذاته

تع الا كون حيثية كونه عالما غير حيثية كونه قادرا وتلك الحيثية وان
كانت اعتبارية الا انها صفة كمال يترتب عليها آثار حقيقية فيكون في حكم
الموجود في استحالة تغيرها بالنسبة الى الواجب هذا والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص اما الجهل فلان الكلام على تقدير دخول الزمان
في الحكم فيكون الحكم بانه في الدار الآن بعد خروجه عنه جهلا فلا يرد ما قيل
لا خفاء في ان ذلك اي بقاء العلم على الوجه المذكور لا يوجب
الجهل ومن ثمة قيل اذا قيد الاحوال المتغيرة بالاوقات
التي وقعت فيها تلك لم يلزم من استمرار العلم بها جهل الواجب
تع اذ العلم بها على ذلك التقدير مطابق للواقع واما النقص فلان الجهل
المركب اي شيء اشد نقصا منه واما ما قيل لا شك ان هذا الا
يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا انكرت الفلاسفة
فلا وجه لمنع علمه تع بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير او الجهل على
تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما نقص دون
الآخر فلنا الفرق بين لان الجهل المركب ليس مما شك في كونه
نقصا نظرا لانه كما ان عدم القدرة على الممتنع ليس بنقص كذلك عدم العلم
بالماديات التي امتنع علمها بحسب شخصها عند الفلاسفة الا بالآلات الجسمانية
التي استحالت في حقه تع ليس نقص ايضا وكذا العلم بالجزئيات

المشكلة قيل انظ ان المانع من التعقل الاشكال ولاشك
في ان لكل واحد من اللواحق المادية مانع عن علم الواجب بالجزئيات
الجسمانية فالاولى ان يقال وكذا الجزئيات المادية اشارة
الى ان المانع من علمه تع بالجزئيات الجسمانية كونها مقارنة للمادة
سواء كان المؤثر فيه الشكل او غيره اقول انظ المفهوم من كلام
الحكماء انه تع لا يعلم الجزئيات المادية من حيث انها جزئيات
مكتنفة بالعوارض الجسمانية كالاين المخصوص وان الكم المعين
انما يعلم بحسب مناسبة المستلزم للتشكل وكذا الكيفية الجسمانية
انما يعلم بموضوعها المعين المتشكل ولما كان التشكل لازما وظاهرا
اختصاصه في كونه مدركا الى الآلة الجسمانية خصه بالذكر
فقال الجزئيات المتشكلة وكذا الحال في
الجزئيات المتشكلة آه انظ ان هذا مما يستغنى
عنه ولا حاجة بايراده وهو ظ كذا انه تع و[illegible]
العقول قيل لاشك في ان للواجب
تع والعقول اضافات وسلوب متغيرة فيلزم
[illegible] من الجزئيات

٩٧٧



٦٠



بسم الله الرحمن الرحيم عليك نتوكل

اقول اعلم ان من عرف العلم بانه صفة توجب تمييزاً
لا يحتمل النقيض اراد بالتمييز تمييز محل الصفة الذي هو العالم
لشيء يتعلق به التمييز فان التمييز لا يتصور الا بالموصوف
متعلقا بشيء ولا بد ههنا من ان يعتبر موصوفه محل الصفة
احترازا عن افادة العلم التمييز فحاصل التعريف ان العلم صفة
قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب كون المحل مميزا للمتعلق
على وجه لا يحتمل النقيض واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن التصديقات
الغير اليقينية والتصورات المتعلقة بالنسب التامة الخبرية اي
ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بلا اذعان وقبول
كما في الشك والوهم فالتعريف انما يتناول التصورات المتعلقة
بغير النسب التامة الخبرية والتصديقات اليقينية ثم هذه العبارة تحتمل
وجوها لان ضميره يحتمل على صيغة التذكير اما ان يرجع الى التمييز او
الى المتعلق او الى المحل وكل من التقادير الثلث فاما ان يراد
بالبعض بعض التمييز او بعض المتعلق او بعض المحل او بعض

الصفة

٦٢

الصفة فتحصل من ضرب الثلثة في الاربعة اثنى عشر
احتمالا لا يعلمها لكنا نذكر ثمانية منها ونترك البواقي
لظهور بطلانها فنقول وبالله التوفيق
ان يراد بعدم احتمال البعض عدم احتمال المتعلق لبعض نقيضه
عند ذلك المحل المميز لا في الخارج ولا في المآل وهذا يصدق
على القسم الاول من العلم لان غير النسب التامة الخبرية
من متعلقات التصور لا نقيض له فيصح ان لا يحتمل النقيض وعلى
القسم الثاني ايضا لان متعلق التصديق اليقيني وهو وقوع النسبة
مثلا وان كان له نقيض لكن لا يجوز العقل ان يكون الواقع
نقيضه لا في الحال لا حالا كما في الظن والشك والوهم ولا مآلا
كما في الجهل المركب والتقليد فلا يحتمل نقيضه عند المدرك
بوجه من الوجوه ان يراد به عدم احتمال المتعلق لنقيض الصفة
مرادا بالمتعلق في القسم الاول المتصور كما في التوجيه الاول
وفي القسم الثاني النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب
والسلب دون الوقوع واللاوقوع فان المتصور في القسم
الاول لا يحتمل نقيض صورته العقلية كما لا يحتمل نقيض نفسه
لانه كما لا نقيض له لا نقيض لصورته ايضا والنسبة الحكمية في التصديقات

اليقينية

الموجبة لا يحتمل عند المدرك السلب وفي السالبة الا الايجاب بوجه من
الوجوه بخلاف غيرها من التصديقات والتصورات المتعلقة
بالنسب التامة الخبرية واما الوقوع الذي هو متعلق الايجاب
ومعلومه لا يحتمل السلب اعني ادراك اللاوقوع في شيء من
التصديقات وكذا اللاوقوع لا يحتمل الايجاب وهو ادراك الوقوع
في شيء منها نعم ادراك الوقوع يحتمل ادراك اللاوقوع و
بالعكس في غير اليقينيات بمعنى احتمال ان يزول احدهما
عن النفس ويحصل بدله الآخر لكنه توجيه آخر وسيجيء تفصيله
وفي هذين التوجيهين نظر من وجوه الاول انه يلزم على كل منهما
صدق التعريف على التصور الساذج المتعلق بان النسبة واقعة
في مادة اليقين اما على الاول فلان متعلقه لا يحتمل عند العقل نقيض
نفسه لكونه يقينيا واما على الثاني فلان ذلك المتعلق لا يحتمل
نقيض تلك الصفة لان التصور الساذج لا نقيض له مع ان ذلك
التصور ليس بعلم لوقوع النسبة والا يلزم تحقق العلم في
صورة الشك ايضا ويمكن دفعه عن الاول بان المراد عدم
الاحتمال باعتبار هذه الصفة وبحسب هذا التمييز فيخرج ذلك

التصور

التصور عن التعريف لان ما هو احتمال متعلقه للنقيض انما
هو باعتبار صفة اخرى وبحث فيه آخر الثاني انه يلزم على
ذينك التوجيهين صدق التعريف على الجهل المركب الثابت
المستند الى دليل جهلي بحيث لا ينفك عن النفس اصلا
فانه لا يمتاز عن اليقين الا بعدم مطابقة الواقع ولا تأثير له في قوة
الاعتقاد وضعفه فكما ان متعلق العلم اليقيني لا يحتمل النقيض عند
المدرك لا حالا ولا مآلا لاستناده الى موجب
فكذلك متعلق هذا الجهل واما جعل الاحتمال المنفي في التعريف
اعم من الاحتمال في نفس الامر والاحتمال بالنظر الى المدرك
والحكم بان متعلق الجهل يحتمل النقيض بحسب نفس الامر وان لم يحتمله
بالنظر الى المدرك في بعض المواد ففيه بحث اما اولا فلان عدم
احتماله لنقيض الصفة المتعلقة به اعني الجهل فلان احتمال النسبة
في الموجبة الكاذبة للسلب في نفس الامر ان اريد به احتمالها
للاتصاف بمضمون السلب في نفس الامر قطعا لانه
محتمل وان اريد احتمالها للاتصاف في نفس الامر للمقارنة بادراك
اللاوقوع فهو مشترك بينه وبين العلم اليقيني اذ النسبة
في الموجبة اليقينية ايضا صالحة لان يتعلق بها السلب من شخص آخر

او من ذلك الشخص ابتداء بدل الايجاب وان قيد احتمال
السلب بكونه من ذلك الشخص بعد حصول الايجاب فلا نم
تحققه في مادة النقض من الجهل فان قيل متعلق الجهل في
المادة المذكورة وان لم يحتمل النقيض عند المدرك بالشخص
لكن يحتمله بالنوع بخلاف العلم اليقيني والاحتمال المنفي في
التعريف اعم من الشخصي والنوعي فلا يدخل ذلك الجهل
فيه قلنا لو تم الاحتمال المنفي بحيث يشمل الاحتمال بالنوع
يستلزم خروج التصورات عن التعريف لان متعلق نوع التصور
يحتمل النقيض في مادة الشك وايضا يستلزم خروج التصديقات
اليقينية عنه بناء على ان مطلق التصديق نوع واحد من الادراك
والاقسام المندرجة تحته اصناف له وظاهر ان متعلق نوع
اليقين وهو مطلق التصديق يحتمل النقيض في مادة الظن ويمكن
ان يجاب بان كل واحد من اقسام التصديق نوع على حدة وكذا
كل من الشك والوهم نوع مغاير للتصور المطلق بالمعنى المراد فح
يندفع الاعتراض الثاني بما ذكره من تعميم الاحتمال المنفي وبقي كلام
يتعلق بهذا المقام الثالث اي الاعتقاد الجازم الثابت
المطابق للواقع المستند الى دليل قطعي اي اليقين النظري

يجوز

يجوز ان يطرء على محله النسيان فيزول عن النفس ويذهل
النفس عنه وعن مقدماته بالكلية ازمنة متطاولة ثم اذا توجهت
اليه تردد فيه لا سيما بالنظر الى متعلقه يحتمل النقيض عند المدرك
مالا فلا يصدق عليه التصديق على شيء من التوجيهين مع انه من
افراد المعرف والقول بان العلم اليقيني لا يجوز ان يطرء على
موضوعه النسيان مما ذكرت من الاعتقاد المستند الى دليل
قطعي الطارئ على محله النسيان ليس بيقيني مع انه خروج
عن الانصاف اذ العلم اليقيني بمنزلة الكيفيات النفسانية
ينبغي ان ينقسم الى راسخ لا يزول عن موضوعه اصلا
او يعسر زواله عنه ويسمى ملكة وغير راسخ لا يكون كذلك
ويسمى حالا لا يوجب بطلان حد التصديق في افراده المشهورة
من اليقيني والظني والجهلي والتقليدي وايضا يرد على التوجيه الثاني
انه مع كونه خلاف ظاهر العبارة مشتملا على التكلف
حيث اعتبر المتعلق في القسم الاول المعلوم التصوري
وفي القسم الثاني النسبة الحكمية دون المعلوم التصديقي
اعني الوقوع واللاوقوع يستلزم دخول الشك والوهم في التعريف
فان تصور وقوع النسبة وتجويزه لا ينافي تصور لا وقوعها
وتجويزه لاجتماعهما في الوجود لمن يشك في النسبة او توهمها وارتفاعهما

عن عمرو لم يتصور النسبة اصلا فمتعلقها لا يحتمل نقيضها اذ لا نقيض
لها نعم لمتعلقها وهو النسبة التامة الخبرية نقيض وذلك
المتعلق يحتمل نقيضه عند الشاك والمتوهم وكذا يرد عليه
ان يلزم منه دخول التصديقات الغير اليقينية ايضا في التعريف
اذ الايجاب لا يناقض السلب لجواز اجتماعهما كما في صورة
الشك فيصدق على متعلق كل منهما انه لا يحتمل نقيض الصفة
المتعلقة به اذ لا نقيض لتلك الصفة بل انما النقيض لمتعلقها
ويمكن ان يدفع هذان النقيضان بالعناية بان يجاب اطلاق
النقيض على هذه الصفات المتعلقة بالنسبة التامة الخبرية
ومقابلاتها لمجازاة تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق وبهذا يندفع
الوجه الاول من النظر ايضا عن هذا التوجيه
ان يراد به عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز يراد بالمتعلق ما ذكرنا
في التوجيه الثاني وبالتمييز الصورة الذهنية التصورية والتصديقية لغة
الايجاب والسلب دون معناه الظاهري الذي هو الاضافة والنسبة
المخصوصة كما في التوجيهين السابقين اذ لا نقيض للتمييز بهذا المعنى
اصلا ويرد على هذا التوجيه ما يرد على التوجيه الثاني من النسبة الخفية
والمشترك بينه وبين التوجيه الاول انه يلزم من ذلك ان لا يكون
شيء من الايجاب والسلب والصورة التصورية علما بل يكون
العلم عبارة عما يوجبها وهو خلاف ما هو المشهور المقرر عند الجمهور

والزا

والتزامه لا يخلو عن خلل وقصور ويمكن ان يجاب عنه بان
ذلك التمييز والصفة الموجبة له متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فان الصورة الذهنية من حيث قيامها بالنفس صفة
لها ومن حيث انها صفة سبب لامتياز ذي الصورة عند النفس
فمع هذا التغاير الاعتباري بهذا الوجه يمكن صحة الحكم بايجاب
الصفة للتمييز ومآله الى ايجاب حيثيتها الاولى حيثيتها الثانية واما
قولهم العلم يوجب لمحله صفة كمال فليس من هذا القبيل لان
الكمال اعم من العلم فمعناه ان ثبوت هذا الخاص لمحل يستلزم
ثبوت العام له في ضمنه وبتبعيته وكذا قولهم الضرب يوجب التأديب
من قبيل الحكم باستلزام الخاص للعام ان جعل التأديب مصدرا
للمبني للفاعل بخلاف ما نحن فيه فان الصفة ليست باخص
من التمييز المذكور بل مطلق الصفة اعم منه غير موجب له والصفة الموجبة
متحدة معه بالذات كما عرفت فقياسه عليهما قياس مع الفارق ويمكن
ان يقال هذا ايضا من قبيل الحكم باستلزام الخاص للعام واقتضائه له
لان ايجاب التمييز لا يثبت لمفهوم الصفة بل انما يثبت لافرادها
من العلوم المخصوصة اخص من مفهوم التمييز لان افراده الموصوف وكل واحد
من تلك الافراد اي الصور الذهنية المخصوصة اخص من مفهوم التمييز
المذكور ووجوده يستلزم حصوله لمحل حصول ذلك المفهوم في ضمنه وهذا انما يجب

العلم صفة توجب كما لا محالة هذا وقد عرفت ان لا نقيض للصور
الذهنية التصورية والتصديقية الا مجازا من باب اطلاق
اسم المتعلق على المتعلق فالاولى ان نحمل التميز في هذا التوجيه
على معناه الظاهر ويرتكب المجاز في اعتبار النقيض له باعتبار متعلقه
حتى لا نحتاج الى التكلف في توجيه ايجاب الصفة للتميز ولا الى
ارتكاب المجاز في اطلاق التميز على الصورة ان يراد به
عدم احتمال المحل لا حالا ولا مآلا النقيض الصفة اى لا تصاف
بنقيضها ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثاني سوى التكلف في اعتبار
المتعلق الى يراد به عدم احتمال المحل نقيض التميز بمعنى الصورة
الذهنية ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثالث سوى ان يراد به
عدم احتمال التكلف في اعتبار المتعلق ولو اريد بالتميز في هذا التوجيه
معناه الظاهري اعني الاضافة لاندفع عنه الاشكال الاخير
المحوج الى التكلف بتصحيح الايجاب وهو الاقرب الاحتمالات
بحسب اللفظ ان يراد به عدم احتمال التميز بمعنى الصورة الذهنية نقيضه
عند المدرك بمعنى عدم تجويز المدرك ان تحصل بدل الصورة
الحاصلة نقيضها ويرد عليه ما يرد على الخامس سوى كونه خلاف
الظاهر من العبارة ولو اريد بالتميز معناه الظاهري لاندفع عنه الاشكال
الاخير ايضا وهو اقرب الاحتمالات بحسب المعنى لكن يرد به عدم احتمال

التميز

التميز بمعنى الاضافة بالنوع نقيض متعلقه اعني المعلوم التصوري والتصديقي
حملا لتنكيره على النوعية لاخراج اعتبار الحدود من انطق واخواته
عن الحد فان التميز الحاصل من كل منها يحتمل بنوعه ان يتعلق بنقيض
متعلقه في شيء من التصورات والتصديقات ومعنى النوعية
حتى ان العلم صفة توجب نوعا من التميز لمتعلقها لا يحتمل ذلك النوع
نقيض المتعلق ويرد عليه مع كونه خلاف ظاهر العبارة انه يصدق
على الجهل المركب لان نوع التميز الجهلي لا يحتمل ان يتعلق بنقيض متعلقه
فان التميز المتعلق بنقيضه ليس بجهلي واما الظن فان اعتبار
نوع التميز يستلزم خروج العلم التصوري عن الحد فان نوع التميز
التصوري يحتمل نقيض المتعلق في ضمن الشك والوهم مثلا مدفوع
بانا انما اعتبرنا النوع في التميز دون المتعلق ولا المتعلق وان عم
انه يحتمل بعض متعلق الشك والوهم ان يراد به
عدم احتمال التميز بمعنى الاضافة بالنوع لنقيض الصفة ويرد عليه
ما يرد على السابع ارتكاب التجوز في اطلاق النقيض على
الصفة وليكن هذا آخر الكلام في هذا المقام بحمد الله على التمام
وعلى رسوله افضل الصلوة واكمل السلام على يد اضعف
الناس احمد بن محمد بن الياس الرتحي في بلدة لسبه از حاما عن الاعواز
في المدرسة الخليلة المعلقة تاريخه سنه
٩٥٣

سنة ٩٧٧

٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير بلطفك يا خبير

يا نور النور • ويا خفيا عن فرط الظهور • يا من علم بكل شيء
وظهر به كل ظل وفيء • يا من دل على ذاته بذاته •
وانتظم سر الوحدانية في نظام مصنوعاته • أعننا
في الصلوة على أفضل المرسلين • وعلى آله وأصحابه
الهادين الراشدين • فيقول الضعيف الفقير
الجاني غياث الدين بن علي القاضي الخراساني هذه رسالة في
علم الكلام كتبناها من غير فكر عميق وتأمل تام تذكرة لأرباب
الطبايع الوقادة وتبصرة لأصحاب القرائح النقادة سيما من أول
معارج طبعه آخر مقامات نوع الإنسان وآخر مدارج ذهنه خارج
عن طوق البشر بل من حد الإمكان الذي يدل على تحصيل المطالب
العالية العلية وفاق على تكميل المناصب السنية لا زال
باقيا على مسند الشريعة الأحمدية الغراء ومدرس الملة
الحنيفية البيضاء وها أنا أشرع في تحرير الكتاب متوكلا على مفيض
الحق وملهم الصواب فأقول وبالله التوفيق وبيده
زمام التحقيق ذهب بعض الأشاعرة كالغزالي وإمام الحرمين و
الفلاسفة إلى أنه لا يمكن للبشر العلم بحقيقته تعالى واحتجوا عليها بأنها
لو كانت معلومة لكان العلم بها إما ضروريا أو كسبيا والكل

باطل

باطل أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الكسبي لا بد له من كاسب
والكاسب في باب التصورات إما حد أو رسم ولا يمكن تحديده تعالى
لأن الحد يوجب التركيب ولا تركيب في الحقيقة الإلهية والرسم
لا يفيد الكنه فلا يمكن أن يكون كسبيا ولهذا أجاب موسى عم
بالأوصاف حين سئل عن الله بما الدالة على طلب الحقيقة
كما نص عليه في محكم التنزيل بقوله تع قال فرعون وما رب العالمين قال
رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين تنبيها بذكر الأوصاف
على استحالة الاطلاع على حقيقته الا على حقيقته تع هذا ما استفدته
من كتب الأقوام في هذا المقام وأقول ههنا بحثا أما في الأول فلأن
في ذلك الاحتجاج وهو أهم الأدلة في ما ذكر من أنه لا يمكن تحديده
لأن الحد يوجب التركيب أحسن مما قاله العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد في تقرير هذا الاحتجاج من أنه لا يمكن تحديده لأن الحد
إنما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك
لأن تعريف المركبات الخارجية بالأجزاء الغير المحمولة حد تام كما صرح
به الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية وليس للمركب من الجنس
والفصل إذ المركب من الأجزاء الخارجية لا يكون له جنس
وفصل كما سيأتي ولأن تعريف الماهية المركبة من أمرين متساويين

او امور ثبوتية بهما او بها حد تام لما صرح به في شرح المواقف
من انه لا معنى للحد التام الا ما يوجب تصور الماهية بالكنه ولان
تعريف الماهية المركبة من عام مركب او مفرد غير محمول وفصل بها
حد تام كما مر ولان تعريف امر مركب الماهية المركبة من جنس وذاتي
مميز مركب او مفرد غير محمول بها حد تام كما سبق ولان
تعريف الماهية المركبة من امر عام مركب او مفرد غير محمول وخاص
كذلك بها حد تام كما سلف مع فقدان الجنس في الصورة
الثانية والثالثة والفصل في الرابعة وفقدانهما معا في الخامسة
الثاني ان الحد الناقص يوجب التركيب ولا يفيد التركيب الكنه قطعية
الدليلان الاول والثاني وكذا الرسم التام واما الرسم التام الناقص
فقد يوجب التركيب فيجري فيه الدليلان وحد لا يوجبه فله الدليل
الثاني فقط كل ذلك يظهر بالمراجعة الى الكتب المنطقية الثالث
ان هذا الاحتجاج لا اختصاص له بالبشر بل يدل على ان كنهه
سبحانه غير معلوم لغيره سواء كان بشرا او غيره على طبق قوله عم
يا من لا يعلم ما هو الا هو المقام الثاني فيما على ذلك الاحتجاج وهو انا
لا نم ان حصول كنه الواجب بدون الاكتساب باطل فضلا
عن ان يكون ظاهر البطلان لجواز ان يكون الشعور الذي حصل له

كنهه

٦٨

كنهه نبي صاحب النفس القدسية او يكون صاحب النفس القدسية
او يكون صاحب تصفية الباطن من غير النفس القدسية او يكون
الكنه له حاصلا من غير التصفية الى غير ذلك ولو سلم فلا نم الانحصار
الكاسب في باب التصورات في الحد والرسم لجواز ان يكون
الكاسب من الامور التصديقية واما ما قاله ارباب المنطق
من ان التصور لا يستفاد من التصديق فمجرد ادعاء ولو
سلم ما فغاية ما يلزم منه هو ابطال السند الاخص ويجوز
ان يكون الكاسب امرا مباينا لا يكون من الاجزاء الغير المحمولة
الذهنية والخارجية وهو ليس حدا ولا رسما انتهى ولجواز
ان يكون مركبا من العرض العام والفصل او الخاصة او من العرض
ومنهما معا الى غير ذلك من الاحتمالات وليس شيء منها
حدا ولا رسما كما صرح به في مقامه ولجواز ان يكون اعم او اخص
مطلقا او من وجه وهذا مخصوص بالمتاخرين من الفلاسفة كما حقق
في موضعه ولجواز ان يكون ماهية بسيطة تعطي بوصل الى كنهها امر
بسيط فانه لا اشتباه ان هذا الموصل كاسب وليس
حدا لانتفاء التركيب ولا رسما لانه يفيد الكنه ولو سلم فنقول
ان اردتم ان الحد يوجب التركيب في الخارج فممنوع وان اردتم انه

يوجب التركيب مطلقا او في الذهن فهو مسلم لكن لا نم انه
لا تركيب في الحقيقة الالهية بهذا المعنى اذ التركيب المنافي
للوجوب الذاتي هو التركيب الخارجي لا يجاب التركيب
مطلقا سلبا في الواجب اما التركيب الخارجي فظا واما التركيب
الذهني فلانه يوجب التركيب الخارجي لان الاجزاء الذهنية
مأخوذة من الاجزاء الخارجية كما فصل لانا نقول ما ذكره محل
او ما لا دليل عليه ويؤيده ما قاله السيد قدس سره في حواشي
شرح التجريد وشرح المواقف من انه قال بعض الافاضل من ان
الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة
وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا تكون الا
بسيطة في الخارج وتحقيق ذلك بانه اذا تركب شيء
من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل
فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب في العقل فيكون القول
الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما له كما ذكره الرئيس في
الحكمة المشرقية اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو
فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة
ان لم تشتمل على غير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة لماهية ضرورة ان الصورة

المطابقة

٦٩

المطابقة لماهية الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها
فان لم تشتمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة
وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان كان داخلا
في ماهية المركب كان الحد التام بل حقيقة المركب باطلا لنقصانه
والنقصان وهو ممتنع وان لم يكن داخلا في ماهيته لزم اعتبار الامر الخارجي
في الحد التام هف والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة
لكان مجموعها تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج
فلو كان له ايضا اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموع
الاجزاء المحمولة ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون للشيء
الواحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه ممتنع فبطل ما قيل من ان تركب
الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب
خارجي اذا السبق من جزئه المحقق بان الجزء الصوري كان فعلا له
فكل تركيب خارجي يكون مركبا في العقل من الجنس والفصل وان لم
يكن العكس الكلي لازما وكيف لا يبطل والاشتمال يخرج الجزء عن
الجزئية اذ لا بد فيه ان يعتبر الجزء مع نسبة خارجة عن ماهية المركب
فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عن الكل والجزء المأخوذ مع
الخارج خارج وهذا هو المطابق لقواعدهم التي بنوا عليها احكامهم وان لم

يطابق تمثيلاتهم لكنهم قد يسامحون في الامثلة ويقولون انما هي
فصل للانسان وتحقيق عندك ان المركب من اجزاء
غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من
الاجزاء المحمولة لا يكون الا من البسائط اي الخارج هذا كلامه تأمل
في هذا الكلام فانه من مزالق الاقدام وهذا الكلام وقع في البين فلنرجع
الى ما كنا فيه فنقول ولو سلم ان الرسم لا يفيد الكنه نعم انه لا يجب
ان يكون مفيدا له بل انهم صرحوا بان الخاصة يجوز ان يفيد الكنه فكيف
لا يجوز في الرسم فان قلت قد يكون الرسم بحيث يفيد الكنه
البتة كما في الرسم الاكمل من الحد التام قلت اذا ابطل الحد التام
وبالنسبة اليه يبطل الرسم الاكمل ايضا بالطريق الاولى كما لا يخفى
قال صاحب المواقف في رد الاحتجاج المذكور انا لا نم حصر المذكور
المدرك بالكنه في الضروري والكسبي لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا
بجانب ضروريا بالقياس الى عموم الناس في [illegible] فيصح بلا اسناد
نظرا الى النظري قد يصير ضروريا لبعض الاشخاص اقول فيه
نظر لان العلم المخلوق على الوجه الذي [illegible] علم ضروري وهو ظاهر
وقد صرح هو ايضا فلا يصلح سندا للمنع والعجب ان السيد المحقق الشريف
قد سكت عنه في شرحه ولم يتعرض للنصور مع كمال وضوحه وظهوره والله اعلم

السماء

التفتازاني اورد هذا الكلام مع زيادة تامة وادق في شرح
المقاصد حيث قال انا لا نم انحصار طرق التصور في البداهة والحد
والرسم بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالمكتسبات
او بتصفية الباطن او بمشاهدة النفس عند مفارقتها البدن
كسائر المجردات انتهى هذا ما يتعلق بالاحتجاج واما الان فنقول ان ذكر
الاوصاف في مقابلة السؤال عن الحقيقة كما يصح ان يكون للتنبيه
على استحالة الاطلاع على حقيقته تعالى يصح ان يكون للتنبيه على عدم وقوعه
مع امكانه فمن اين جزمتم بالاول فان قلت المراد الاستحالة
العادية قلت هذا ليس بمناسب للمبحث كما لا يخفى ثم ان
كلمة ما قد يكون لطلب الوصف على ما نص عليه الشيخ الرضي في مباحث
الموصولات من شرح الكافية فلم لا يجوز ان فرعون سأل عن الحقيقة بل يصح
ان يكون عن اوصافه تعالى فطابق جواب موسى عليه السلام سؤاله ولو سلم
ان فرعون سأل عن حقيقته تعالى لكن نقول انه موسى عليه السلام اجاب
بالاوصاف لا للتنبيه الذي ذكرتم بل للتنبيه على انه ليس لفرعون
استعداد العلم بحقيقته تعالى وان كان ذلك العلم حاصلا لبعض
المستعدين من افراد البشر واذا لم يكن له استعداد ذلك فلا معنى
لبيان حقيقته تعالى لاجله فانه يجب على العقلاء سيما الانبياء ان يكلموا الناس
على قدر استعدادهم ولذا قال النبي صلعم كلم الناس على قدر عقولهم

ونظير هذا الجواب قوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي
مواقيت للناس والحج على احد تفسيريه وهو انهم سألوا النبي عم
عن سبب اختلاف الأهلة من حيث القوة والضعف والنبي عم اجابه
بامر النبي عم بان يجيبهم بذكر مصالح الاختلاف وفوائده تنبيها
على ان سبب الاختلاف امر خفي لا يفي بهم عقولهم فانه من
غوامض علم الهيئة ولو سلم ان لفرعون استعدادا للمعرفة لكن
موسى عم اجاب بذكر الاوصاف تنبيها على انه لا يمكن درج
الحقيقة الالهية تحت الالفاظ والعبارات بل اقصى ما يمكن هو درج
صفاته تحتها ولو سلم انه يمكن درجها في ضمن الكلمات لكن لما كان
بيان حقيقته تعالى بالعبارات مفضيا الى الاطناب الذي يوجب تأخير
غرض موسى عم من دعوته لفرعون الى الله واظهار المعجزات
على يده وكان فرعون سأل عن هذا الامر الغامض ليشتغل
المجلس على ذلك ولا يكون لموسى فرصة تبليغه ودعوته الى الله
سبحانه كما هو دأب ارباب المكر والحيلة في مجالس البحث
والمجادلة اجاب موسى عم بذكر الاوصاف اشارة الى
ان هذا القدر من المعرفة يكفي لك في رجوعك اليه والادراك
معرفته بالكنه واما سؤالك عن كنهه فامر خارج عن المبحث فلا
نخوض فيه هذا ما وقع من علماء اهل التفسير واما التحقيق عندي في توجيه

هذه

هذه الآية فهو ان موسى عم لم يذكر الوصف الضافي في الجواب
بل سكت عنه في ذاتا ووصفا وتوضيحه ان رب العالمين
يشتمل على مضاف هو الرب ومضاف اليه هو العالمين
فلما سئل عن موسى عم بكلمة ما وتحدس انه سئل عن كنه
حقيقته فسكت عن بيان المضاف لاحد النكات المذكورة
بل اورده بعينه في جوابه وشرع في تفصيل المضاف اليه فقال رب
السموات والارض وما بينهما فانهما يشتمل على تفصيل
ما في العالمين كالحد التام بالنسبة الى المحدود وبهذا
يندفع ما قيل ان جواب موسى عم لا يزيد على سؤال
فرعون شيئا لان رب السموات والارض وما بينهما بعينه
رب العالمين فهو بمنزلة قولنا الضاحك في جواب من قال
ما الضاحك ومثل هذا غير معتبر في المحاورات ويؤيد ما في
هذا التوجيه ما قاله الشيخ ابو منصور الماتريدي رح ان سألنا
سائل عن الله ما هو قلنا ان اردت بما اسمه فانه الرحمن الرحيم
وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله فخلق
المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت بما ماهيته فهو
متعال عن الجنس والمثال واعلم ان كثيرا من المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة

ذهبوا

اما وقوع العلم بحقيقته تعالى والسند لو اعلمه بحقيقتها ما لحكم على حقيقته تعالى
باحكام ايجابية وسلبية والحكم على الشيء يستدعي تصوره
والثاني اما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة
والا لم يصح عليها واجب بان الحكم على الشيء يستدعي تصوره
بوجه ما لا بالكنه اقول يمكن ان يجعل النزاع بين الفريقين اعني النافين
بوقوع العلم بحقيقته تعالى والقائلين به لفظيا بان يقال ان من قال
حقيقته غير معلومة اراد بها غير معلومة بالكنه ومن قال انها معلومة
اراد انها معلومة بالوجه فعلى هذا منع السند لا يلائم واندفع عنه الجواب
ويؤيد هذا التوجيه انهم قرروا السند لان الالتزام على هذا المسلك
ولم يعقلوا ان قولكم حقيقته غير معلومة مشتمل على التناقض
على قول مسئلة المجهول المطلق ويؤيده ايضا ما سيأتي ولا
يخفى ان حسن الظن ابعاث انهم يقتضي هذا التوجيه ومما
يناسب المقام ان موضوع المسئلة لا بد ان يكون كليا كما تقرر
في موضعه وليس الموضوع ههنا كذلك ويمكن ان يقال
ان حقيقته تعالى من الكليات المنحصرة في الافراد كالعقول والافلاك
نعم هويته تعالى شخصي وليس الكلام فيها ولذا قال
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد الكلام في حقيقة الواجب

لا

لا في هويته والذات هي القائلين بامتناع المعلومية يجعلون
امتناع اكتسابه بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية
فيقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود كونه
قادرا عالما حيا بصيرا الى غير ذلك من الصفات في اجزاء
الثالث يجب ان يكون موجبة ولا كذلك هذه المسئلة
اما الثاني فظاهر واما الاول فلما قاله السيد المحققين في مباحث
الموضوع من حواشي المطالع من ان ما ذكروه في تعريف موضوع
العلم بانه ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من تعريف العرض
بانه المحمول على الشيء الخارج عنه وتعريف البحث عنه بانه
الحمل اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها
يقتضي ان لا يكون من مسائل العلم حملية سالبة قلت اجاب عنه
قدس سره عن امثال تلك الشبهة بان الحملية السالبة يعتبر فيها
سلب المحمول فهي موجبة محمولها سلب واقول في السؤال بحث
لان الحمل في عباراتهم اعم من الحمل الايجابي والسلبي فقوله يقتضي ان
لا يكون مسئلة الحملية ليس صحيحا والقول بان المتبادر
من الحمل هو الحمل الايجابي والتوضيح يجب حمل اللفظ على معناها
المتبادر ما امكن كما صرح به قدس سره في تصانيفه محل كلام فتأمل

[illegible]

ثم اقول لنا ان نعلق الجواب عن اصل السؤال الجمل المسئلة المذكورة على الموجبة المعدولة وكذا الكلام في غيرها ولعل قدس سره لم يذكر هذا الجواب وحمل السوالب المحلة ظاهرا على الموجبات السالبة المحمول لان موضوع بعض السوالب المحلة معدوم مثل قولهم في العلم الالهي شريك الباري عينه ممكن فلا يمكن حمله على المعدولة لانها يقتضي وجود الموضوع بخلاف السالبة المحمول كما قرر في موضعه فلما كان التاويل الذي ذكره قدس سره جاريا في جميع المواد بخلاف ما ذكرته احتاج في الجواب لا يستحسن ان نذكره ههنا انه قال السيد المحققين في حواشي شرح المطالع وحواشي شرح التجريد وفي شرح المواقف انا لا نم ان شيئا من الماهيات معقولة بالكنه وقال بعض المدققين انه لو صح هذا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء معقولا اصلا واللازم قطع البطلان بيان الملازمة ان شيئا منها لو كان معقولا على هذا التقدير فاما ان يكون معقولا بالكنه وهو خلاف المفروض او معقولا بالوجه فينتقل الكلام الى وجه الوجه ويلزم حرا حتى تنتهي فيلزم ان يحتاج في تعقل امر واحد الى تعقلات امور غير متناهية اقول على الجواب بان المراد من الماهيات هو الماهيات الحقيقية كما هو دابه في مقامه فيختار ان الماهية الحقيقية معقولة بوجه عرضي معقول بالكنه ولا يلزم خلاف التقدير لان الحكم على المتناول الحقيقية هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه تم على يد مولفه

[illegible] ٩٧٨

٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

بعد حمد الله مبدا الحقايق والصلوة على مظهر الدقايق وعلى آله وصحبه من بارع فايق الفقير الى عفو ربه الخفي محمد بن اسعد الصديقي لما اتفق الي مطالعة الرسالة التي اخترعها افضل المتاخرين واكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن حسن الطوسي في اثبات الجوهر المفارق بالعقل الكل سنح الي اثناء المطالعة دقايق لم يطلع عليها الا واحد بعد واحد ولا يهتدي الى حل معاقدها ومغاليقها كل وارد ان اثبتها صونا لها عن الضياع فان آفة العلم النسيان وعندنا بانه الواحد الاحد ومن شكر كل عائد عند كل حدث واليه المرجع وهو اهل التقوى والتزمت ايراد لفظ تلك الرسالة ثم دعا عا سنح من الزوايد تكثيرا للفوايد وتيسيرا للفوائد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال شكر الله سعيه انا لا نشك في كثير من الاحكام اليقينية التي قد حكم بها اذ انا مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي ضلعه او الحكم به عطف على قوله قد حكم بها اذ انا والمراد به ما يتحقق به بما لا يسبق اليه فهمه اصلا بعد ان يكون يقينا مطابقا لما في نفس الامر قوله مطابقا خبر لقوله كون الاحكام بعينه لا نشك في انا

بعض الاحكام الصادرة عنا وهي اليقينية مطابقا لما في نفس الامر
وانما عطف قوله او يحكم على قوله قد حكم لدفع وهم من يتوهم ان
ان المطابقة لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في ذهن من
الاذهان ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك
غير مطابق لما في نفس الامر وعليه يتبين ان المطابقة لا يمكن ان يتصور
بين شيئين متغايرين بالشخص لانتفاء الاثنينية بعامة
المنتسبين فيه بل اذ يكفي التغاير الاعتباري ولئن قال
المطابقة بخصوصها يقتضي التغاير الشخصي ضرورة ان الشيء
لا يوصف بالمطابقة بنفسه قلنا الحقايق لا يقتضي من قبيل الاطلاقات
العرفية فاعل ما يوهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتغاير الحقيقي
يرجع الى الاتحاد والذاتي عند التحقيق ليس لفظ الايقاع والانتزاع
يوهم كون الحكم فعلا وليس لفظ الايقاع يوهم امرا عرفيا ثم التحقيق
عندهم انه جوهر منفصل في ذاته اي غير ذلك كما لا يخفى على من مارس
تتبع المطالب الحكمية ومتحري فيما يتعلق بالمطابقة ولا شك ان
في ان الصنفين المذكورين من الاحكام مشاركان في الثبوت الذهني
لكون واحد منهما معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن يجب ان يكون
في الصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا بعينه المطابقة

بين

بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فيكون الاول
مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني اذا تمهد هذه المقدمة فنقول
ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او متمثلا في غيره
والقايم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول مع توجيه
اما الاول فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم و
لا بزمان معين وكل ذي وضع متعلق بهما فلا شيء من تلك الاحكام
بذي وضع والامر يطابق ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص
بزمان ومكان وبين ما يختص بهما ثم على تقدير عليه ان يقال ان اختصاص
احدهما بالزمان والمكان دون الاخر لا يمنع المطابقة مطلقا
لا يقال انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات
الاوضاع بل من حيث هي معقولات اي من حيث انها اذا
حصلت في العقل كانت هي بعينها ثم انها لا تفارق الاوضاع
من حيثية اخرى اي من حيثية الثبوت في الخارج عن الذهن
كما يقال في الصورة المرتسمة في الاذهان الجزئية انها كلية باعتبار اي
باعتبار التجريد عن المشخصات الذهنية لانا نقول الصورة التي رجحت
المطابقة بنفي التالي اذ لو كانت كذلك كانت قائمة بغيرها فيكون
باعتبار حلولها في محلها ذات وضع وباعتبارها في نفسها مع قطع

انتظم عن المحل غير ذي وضع كما في الصور الذهنية وفي هذا الفرض
كانت قائمة بنفسه لان الكلام في هذا الشق هذا خلاف
المفروض وللقائل ان يقول لا ينحصر تغاير الاعتبارين الذين
يتحقق الوحدة والتعدد في الوضع في اعتبار المحل وعدم اعتباره
بل يمكن ان يكون لتلك الامور ثبوت اخر وهي ذات وضع بحسب
تلك الثبوت ثم ان الاحكام الذهنية مطابقتها بمعنى انها اذا
حصلت في الخارج كانت هي واذا حصلت تلك الخارجيات
في العقل كانت هي كما اشرنا اليه اولا فما لم يبطل ذلك الاحتمال
لا يتم الدليل والتشبيه بالصور الذهنية في مطلق تغاير الاعتبارين
الذين لاجلهما يتحقق الحكمان المختلفان وليس الوجه السمين
كل وجه يتوجه الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا
يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين ونحن لا نشك في المطابقة
مع الجهل بذلك الشيء من حيث هو بحسب ذي وضع والا لم يصح في
اثبات تجرده بالبرهان واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك
الاحكام انما نذكره بعقولنا لكونها احكاما كلية او لان الحاكم هو
العقل واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس او ما يجري مجرى
الحواس من الظاهرة والمعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات
مع وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة لا من حيث هي

بل

٧٥

بل كما ذكرنا من قبل والثاني هو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع
وهو ايضا باطل لانه قول بالمثل الافلاطونية وللقائل ان يقول
كون تلك الاحكام مطابقة للامور ثابتة بنحو اخر من الثبوت
قائمة بانفسها في ذلك التجويز من الشك فما ليس بديهي
الاستحالة هو لا سيما هنا سواء سميت بالمثل الافلاطونية وان
اراد بالمثل الافلاطونية عالم الامثال وهو خلاف المصطلح و
مع هذا فلا نم استحالته الا ان يقوم عليه الدليل ولم يقم من
عليه ارسطاطاليس الا انه قال انه يلزم ان يكون في
الخارج افلاك بهذه الافلاك وعناصر سوى هذه العناصر
وحركات وسكنات الى غير ذلك وهذا كما لا يخفى محض استبعاد
واما ان يكون ذلك الخارج متمثلا في غيره فينقسم ايضا
الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا وضع
او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان التمثيل فيه مثله وعاد الحكم
المذكور اي في الشق الاول من امتناع المطابقة لكون تلك
الاحكام غير مقيدة بالوضع وزمان ومكان وهو الوجه الاولي من
الوجوه المذكورة في الشق ومنها انه يلزم ح ان لا يعتبر المطابقة
الا بعد العلم بذلك الشيء من حيث هو ذو وضع وهو الوجه الثاني

١

ومن انه يلزم ح ان يكون الاحكام مدركة بالحس لان
ذوات الاوضاع انما لا يدرك بالحواس واقول
في كل منها ما عرفت على انه يرد على الشق الاول بخصوصه
انه ان اريد المصدر لا بالحال بانه يلزم ان قاما بالمحل
وكلامنا على ما فرض عدم قيامه بمحل فاذا انتهى الكلام اليه ما
يختص يكون غير حال في محل فلا يرد مثله على تقدير الحلول
اصلا كما لا يمنع فتح القسم الاخير يكون متمثلا في شيء غير ذي
وضع ثم نقول ذلك المتمثل فيه لا يخلو ان يكون بالقوة وان كان
بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بالفعل
بين ما هو بالفعل ويمكن ان يعبر وقتا ما بالفعل وبين ما هو بالقوة
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حدوثها في محلها مقارنا
لحدوثها في الاذهان او متقدما عليه اذ الواجب حصول المطابقة
في حال حصولها لا حصولها وانما لا بد منع هذا الاحتمال من دليل
وايضا لا يخلو ان يزول بتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة
ولا في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت
وزمان ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا لما صح ثبوت

دون

٧٦

دون المحل هذا ولسائل ان يقول على عدم كون ذلك المحل بالقوة
وتوضيحه ان الاحكام اليقينية مثل الواحد اقل من اثنين نصف الاربع
لا يساويه مثلا ضرورية الثبوت ازلا وابدا من غير تقييد بوقت
ومكان فلا بد لها من مطابقة كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت
محمولها لموضوعها ثبوتا دائما ضروريا وانما كانت صادقة وجب ان تكون
مطابقة لها ثابتة كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحال ثبوت المحل
وهذا الدليل اولى مما سبق اذ لا يتوجه عليه المنع المورد هناك
لا يقال يرد عليه المنع ايضا لجواز ان تحدث المطابقة في محلها حال الحكم
الذهني او قبله لكن هناك ايضا مطلقا غير مقيد بوقت ومكان
كما في الذهن بعينه ويعرض ان يدركه غير الاولى لا تعين الذهني بحكم
من الاحكام اليقينية لتمثل قبله او معه مضمونه في ذلك المدرك
على النحو الذي يعتبر الذهن به ان مطلقا فمطلق وان مقيدا فمقيد
وان دائما فدائم وان ضروريا فضروري الى غير ذلك لانا نقول
لما حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها دائما مثلا فلا بد ان يثبت ذلك (الى غير ذلك)
المضمون واي نحو من الانحاء الثبوت والا لم يتحقق مضمون القضية
فلم تكن صادقة وتحقيقه انا قد حكمنا في تلك القضايا بثبوت المحمولات للموضوعات
ثبوتا دائما فلا بد ان يتحقق ثبوت دائما لها في خارج الذهن والا لم يكن

صادق بالضرورة ولو كان في مدرك آخر موجودا مقيدا بالدوام
فان اتصاف ما في المدرك بالصدق ايضا مما يقتضي تحقق مبدا
الثبوت كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجود قائم بنفسه
في الخارج من غير وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي
يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة
والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا
فقد عرفت ما في الآية من المتفرع والذي ثمة من تلك المقدمات
بعد انه لا بد من تمثل فيه القضايا الضرورية والدائمة ازلا وابدا
بالجملة سيتحقق فيه مضمون القضايا حال اعتبار الحكم اعني ما يثبت
المحمول للموضوع وان دائما فدائما وان وقتا فوقتا هذا
بعد التنزل عن بعض المنوع السابقة واذا ثبت ذلك فنقول
لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مغايرا للاوائل اعني واجب الوجود
لذاته عزت اسمائه وتعالت صفاته وذلك لوجوب
الاستناد ذلك الوجود على الكثرة لا نهاية لها بالفعل والاول
الاوائل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدا اولا لكثرة وان
يكون محلا لها بلا كثرة تمثل فيه لك ان تقول فكيف تحقق هذه
الكثرة في هذا المحل ان كان من الواجب فقد اخلف انفا وان كان

من ذات المحل لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وعلى
التنزل من ذلك فهذا المحل اولى المعلومات كما سيصرح به
وليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرات الا
من جهة كثرة ثم اقول لا تخلو من ان يكون تلك الكثرة
معلولة للواجب اولا والثاني محض وعلى الاول لا يخلو
من ان يكون حاصلا في ذات الواجب اولا وعلى الاول
يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح ما ذكره من انه لا
يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى الثاني لا يخلو من ان
يكون حاصلا في محل آخر اولا في محل وعلى الاول يكون الوا جب
متوقفا على وجودها في ذلك المحل وهو محال وعلى الثاني
لا يثبت مدعاه من وجود المحل يتمثل فيه ذلك الكثرة ثم
اني اقول لو تنزلنا عن هذه المنوع قال فاذن يثبت
وجود غير الواجب موجود الاول عز وتقدس وسميته
بعقل الكل الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة
بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك
ما اردناه والحمد لله اقول انما ثبت كونه ان لو ثبت كونه بالعقل
من جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره على تقدير تمامه انما ثبت

كونه بالفعل من حيث التمثل بتلك المعقولات
ومن اين يجوز ان يكون صفات منتظرة سوى تلك
المعقولات فلان قال انا نعتبر في مفهوم العقل
كونه في العقل من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاح
قلت لما انه المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية
في قوتها الخطاء عند المحصلين ثم ذلك المحل مدة انتقاشها
بجميع المدركات فان اراد بالعقل الكامل ههنا ما هو
المشهور يشمل تلك المحتملات فلا يخفى شناعة
على ان انصف واعترف بانه اراد بالعقل الكامل ههنا
ما هو المشهور بين الحكماء ومع يرد عليه المنع المذكور
بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون بعض الاحكام التي لم تخطر
بعد ببال احد غير موجودة فيه ويحصل فيها اذا خطر
ببال فلا يكون في تمثيل المعقولات ايضا بالعقل مدة ما سنح
لي من الكلام على هذه الرسالة اثناء الملاحظة من
دون تفرغ بامر ولي وتحقيق نفس الامر كما هو لعبد الفقير
ارجو من عناية الله نحو حسن توفيقه وتيسير تحقيقه وانه
خير من اعان وهو المستعان وعليه التكلان تمت الرسالة بعون الله
الملك المنان



که مقسم ارزاق الهی
اول جانب قبله‌گاه انام و قبله‌گاه خاص عامه
و مظهر الطاف پادشاهیدر غرض عبد حقیر و بندهٔ کثیر التقصیر
بودر که مسموع سمع لطیفلری بلکه معلوم شریفلری درکه بو زمانه کلنجه
دیو اوانه ایرنجه دست سقاء روزکاردن صو یرینه جرعهٔ حک
بدی طاسندن کذر ایتمش زهر قاتلی قانه قانه نوش و اول
شراب خراب ممسیر الحارک شده کیفیتیله عمری دکل
اوز نفسمی بو فنا نه مندن کچوب فراموش ایدوب
بیت کچم لخت سیاهم تیره ٭ کیم چشم امیدم کبی خیره
اولوب ٭ دیدهٔ عالم بو زین کورمیوب ٭ دل قتل لقمه بلبلوب
که قصر وادی حیرتده ٭ مانند کوهسار ٭ نالان ٭ و که
دشت حیرتده ٭ قیس پر اندوه وار بی سروسامان اولوب
یورر کن ناکاه سعادت ان مهر دولتم کسوف غمدن اچلوب طالع
و ماه سعادتم خسوف همدن چقوب لایح اولوب نفحهٔ کردن
ب کذران ایدوب ایدن احوالدن   کندی ازهاری بهارک کلدی

کندی ازهاری بهارک کلدی اهزان خزان باشلدی فارسیمکه روم شناشمدنکرو
ضایع ایتدم عمرمی سودای زلف یار ایله یوز قره‌لیکن حاصل ایتدم و ابکا اشمدنکرو
اسعد ساعاتمی استعداد رقیت و رقیت استعدادن بو قدر قضا ایله بیک بلا ایله
خلاص بولوب الحمد لله هله کلکل عینی حرمت مقامنده اقامت و الجمله فی الجمله کلکل جدید
لذة فیامنده و لو کان ساعة استراحت ایتمک میسر اولدی دیو بو چرخ سریع الدور
کونه کونه دونه دونه یوز کوره مسرت کنشین کوستردوکنه تعجب کنان قدران اولمش
ایکن نسه کم ابنته سینی او کونه کستوروب اسکی رسمین بکلیوب
چرخ کج رو کینه بلم بو کره تمامتی فی المثل هلال ایتدی یعنی بر ورطه‌دن مجروب ورطهٔ
اخرایه کوروب فضاء دعواسی منصب سوداسی سبیله کمی قرپه انش کبی بحر غصه
قیرکونه بتوروب روزکار نامساعد آلا ویرمیوب بر هوایه وفق دوشروب حلال
مشکلات ارباب حاجات جلال افندی حضرتلری کال کرملرندن ابو الافقا ابن
الحسن حسن بک افندی خدمتلرینه بو شرح قصتی واحداً بعد واحد مرارا شفقت
خامه‌لر ایله یازلمش شفاعت نامه‌لر کوندردی اما بو سواله اندن بر شافی جواب کلمدی
بس بلکه اندن اثری نه کوردی لاجرم دفتر بین فلک دوردی فتح باب ایتمادی دردا
فلک دون پرور کوزلرم حلقه کبی باب رجاده قالدی لابد اول فیوی بیوب چشم
امیدی درکاه خدایه اچوب ندامت و استغفار ایله بو غزل